Orientalistische Litteratur-Zeitung.

Herausgegeben

von

F. E. Peiser.

Erscheint
am 15. jedes Monats.

Berlin.

Wolf Peiser Verlag.

Abonnementspreis
vierteljährlich 3 Mk.

Bestellungen nehmen entgegen: die Verlagsbuchhandlung, Berlin S., Brandenburgstr. 11, sowie alle Buchhandlungen und Postämter (unter Nummer 6101). — Inserate die zweigespaltene Petitzeile 30 Pf.; bei Wiederholungen und grösseren Anzeigen Ermässigung.

8. Jahrgang. 15. Oktober 1905. № 10.

Alle für die Redaktion bestimmten Sendungen, Briefe etc. werden ausschliesslich unter folgender Adresse erbeten: **Redaktion der O. L. Z., Wolf Peiser Verlag, Berlin S. 42, Brandenburgstr. 11. I.**

Lautsystem u. Umschriften des Altägyptischen.

Von W. Max Müller.

(Schluss).

Dagegen wird ein diakritisches Zeichen nichts an dem anderen, seltneren s-Laut (—•—) schaden, das zu wenig häufig ist, um durch seinen Punkt oder Haken viel Verwirrung bei den Nichtägyptologen anzurichten. Würde man später einmal, wenn mehr Material vorliegt, berichtigend das diakritische Zeichen ändern, so kämen wenig Verwechslungen heraus.

Ueber die Aussprache des seltneren s lässt sich nun leider gar nichts Bestimmtes sagen. Die alten semitischen Lehnwörter schwanken zwischen entsprechendem ש (z. B. *s* „Schaf“ = شاء, *bs(y?)t* „Fell“, vgl. auch *bs:w* urspr. „(Fell?) schurz“ = بشر) und ס (z. B. *snḥm* „Heuschrecke“ = סלעם, *sp* „Ende“ = סוף etc.) und seltneren Entsprechungen. Es völlig dem ש gleichzusetzen, ist sehr bedenklich. Vgl. mit dem gewöhnlichen „š“ der ÄZ. z. B. שפה „Lippe“ = *spt*; *srf* „warm sein“ = שרף; *wsy* „sägen“ = وشر, *sr* „Fürst“ = שר[1]). Also auch das gewöhnliche s steht häufig für ש, ohne dass eine Erklärung dieser „Ausnahmen“ sichtbar ist. Einstweilen glaube ich demnach, dass innerägyptische Lautverschiebungen hier zu stark einwirken, um ein klares Bild der semitischen Entsprechungen zu gestatten. Sollte unser Zischlaut dem semit. ś (ש) wirklich entsprechen, was ich sehr bezweifle, so müsste erst die ziemlich hoffnungslose Frage der ältesten Aussprache des ש gelöst werden, das im Nord- und Südsemitischen sich so diametral verschieden entwickelt hat[1]). Die anderen hamitischen Sprachen umfassend heranzuziehen, bin ich noch nicht in der Lage, denn bei ihren Zischlauten liegen sehr verwickelte Verhältnisse vor. Und diese Voruntersuchungen lieferten uns auch nur die Verwandtschaft, nicht die tatsächliche Aussprache, die sich stark verschoben haben könnte. Wir müssen uns also bei diesem speziell ägyptischen Laut mit einem ganz unverpflichtlichen diakritischen Zeichen behelfen; am praktischsten scheint mir s̱, das keine Verwechslungen und Druckschwierig-

[1]) Besonders lehrreich ist *wsš* „harnen“ = شخ, mit dem „bekannten“ Verbalpräfix w und dem so häufigen š für خ; die Zischlaute sind dann umgesetzt. Die hamitischen Entsprechungen siehe Reinisch, Bedauye Wörterbuch, unter *ūša*. (Kabylisch in *šišma*, Latrine?).

[1]) In ägyptischen Lehnwörtern des neuen Reiches (OLZ. 4,190) ist die Sache sehr verwickelt. In Südarabien lässt sich die Aussprache als ش sehr früh belegen.

keiten macht (denen Hommel's angebliches s̄ unterworfen wäre; siehe zudem unten).

Ich gestehe, dass mir bei der Wahl dieses Zeichens die Tatsache vorschwebt, dass ein dem scharfen semitischen ṯ ث etwas ähnlicher Laut für das Aegyptische s bezeugt ist. Die so überaus wichtige und deshalb von der Aegyptologie gänzlich übersehene Minäerinschrift aus Memphis gibt dem ägyptischen s zwei Werte: ṯ (in تلميث Ptolemaios, اثر, Osiris) und س s (in סאה, Mumie). Obwohl die Beispiele zu wenige sind, um mit Bestimmtheit etwa zu beweisen, dass s auf den Wortanlaut beschränkt ist, so liegt doch ein wichtiges Zeugnis für die spätere Aussprache vor und möglicherweise eine Ueberlieferung für die Trennung der zwei alten s-Laute. Die Möglichkeit, dass sich in der Ptolemäerzeit jene zwei Laute im Volksmund (dialektisch?) erhalten hätten, mag zwar manchem zu gering erscheinen, wenn er sieht, dass die Schrift ihre Unterscheidung schon lange vor 2000 v. Ch. aufgegeben hatte, aber wir haben ein ganz ähnliches Phänomenon in dem scheinbar[1]) nach 2000 jährigem Schlummer im Achmimischen Dialekt des Koptischen wieder auftauchenden ḫ, in der für den „späteren" mechanischen Betrachter Trennung von r und l u.s.w. Die zwei s-Laute werden gewiss fortgelebt haben, als die Schreiber sie nicht mehr auseinanderhalten konnten, aber vermutlich ging ihre Setzung von der etymologischen Grundlage auf phonetische Bedingungen über (wie in so vielen Sprachen die Trennung von s und z,) und so, vom etymologischen Standpunkte aus „regellos", könnten sie ganz wohl bis 300 v. Chr. noch fortexistiert haben, nur dass wir nach dem langen Abreissen der Tradition nicht mehr sagen können, welcher Laut der Minäerinschrift dem und welcher dem entspricht. Dass der letztere Laut in den Pyramidentexten in *'sr* = اثل „Tamariske" vorliegt, einem alten, aber offenbar aus dem Semitischen entlehnten Wort, ist wohl Zufall. Bei إثمد „Antimon" = ägypt. *sdm*, *smd* (mit „š" der ÄZ.!) ist dagegen die Herkunft schwer zu entscheiden[2]), obwohl ich schliesslich auch es eher als nichtägyptisch ansehen möchte. Aehnlich bei dem erst neuägyptisch belegbaren *rms* „Floss", obwohl schliesslich رمث gut aus dem Aegyptischen stammen könnte. Also das Material genügt hier nicht. Wenn ich einstweilen s̄ für vorschlage, so ist, wie gesagt, der wichtigste Gesichtspunkt der, dass man bei dem seltneren Laut leichter die Schreibung abändern kann, wenn einmal die genauere Bestimmung jenes Lautes gelingen wird[1]). Dass man dem Aegyptischen ein wirkliches gelispeltes ṯ zuschreiben darf (was ich für äusserst unwahrscheinlich halte; ث ist bestenfalls nur etwas Aehnliches[2]), wird daraus nicht so leicht geschlossen werden, hoffe ich. — Die zwei s-Zeichen bei Inschriften des mittleren oder gar neuen Reiches zu trennen, ist nicht nur zwecklos und unpraktisch, sondern eine Versündigung am Publikum.

Ein schweres Problem vom praktischen Gesichtspunkt aus bieten die Buchstaben und .

[1]) Die Erhaltung des ḫ im Demotischen ist noch nicht ganz klar; auch dort scheint sie nur dialektisch konsequent.

[2]) Die verstümmelte Spur des Wortes, 2. Kön. 9,30, würde, auch wenn besser erhalten, nichts nützen, denn es war offenbar nur eine Entlehnung aus dem spätägyptischen *stm*. Das Verhältnis der (gewöhnlicheren!) Form *sdm* und der Umstellung *smd* ist noch nicht klar. Demotisch ist *smt* Verb „schminken", *stm* Nomen.

[1]) Hommel's von manchen Aegyptologen nachgeschriebenen Behauptungen über die ägyptischen Zischlaute (ZDMG. 46,528, Südarab. Chrestom. 10) stehen leider vielfach gänzlich in der Luft. So versucht Hommel nicht einmal irgend einen Beweis für die Hypothese ṯ („ṯ") sei altes z; ebensowenig bei s̄, das er mit dem Doppelschin des südarabischen (s̄) gleichsetzen will (daneben mit שׁ!). Für die Aussprache jenes Doppelschin haben wir nun allerdings gar keinen anderen Anhalt als seine Form, diese spricht aber gegen jede Vergleichung mit dem ägyptischen ṯ. Historisch lässt sich auch fast nichts sagen. Ich selbst bin nicht genug Sabäologe, um die Entsprechungen des Doppelschin in anderen Sprachen festzustellen. Was Hommel im Glossar seiner Chrestomathie anführt, ist alles so problematisch, dass sich gar nichts damit anfangen lässt. Sollte südarab. *wsp* (mit Doppelschin) wirklich zu יסף „hinzufügen" gehören, so entspräche ihm ägyptisch *ṯp* „(eine Last) aufladen, aufpacken". [Für den äusserst zweifelhaften Zusammenhang mit אסף „sammeln" ist das scheinbare Entsprechen von Aleph und w nicht zu verwerten]. Das ṯ („ṯ") wäre hier also als ts = ס verwendet, genau wie im neuen Reich. Das ist wichtig für die alte Aussprache des ṯ, beweist aber nichts für die des Doppelschin. Das semitische Vorbild jenes ägyptischen Lehnwortes wird wohl schon das gewöhnliche Samech von יסף gehabt haben.

[2]) Altsemitisches ث erscheint in den Zahlwörtern des Aegyptischen, die Entlehnungen der allerältesten Zeit sind, als (gewöhnliches) s in 2 und 6, als ḫ in 3 und 8. Demnach hätte das Aegyptische kein ث besessen. Indessen könnte schon die den Entlehnungen zugrunde liegende semitische Sprache kein ث mehr gehabt haben, ähnlich dem Assyrisch-kanaanäischen

Für den ersteren hat die ÄZ. „i̯“ gewählt. Richtig war die Erkenntnis, dass dieses Zeichen einen doppelten Wert vertritt, den des ʾ und des א. Unbegreiflich ist nur, warum man den ersten Wert mit i, also ausnahmsweise vokalisch, ausdrückte und nicht konsonantisch mit y oder j. Durch diese seltsame, offenbar überstürzte Inkonsequenz des i̯ ist ganz besonders schlimme Verwirrung angerichtet worden, s. o. Theoretisch richtig wäre nur j oder ỵ. Praktisch freilich liegen auch gegen die letzteren Wiedergaben grosse Bedenken vor. Ohne längere Schulung der Setzer wird man nirgends eine richtige Setzung des Spiritus lenis erzielen, und welcher Ballast ist das Doppelzeichen! Uebereifrige Förderer der „neuen“ Umschrift haben schon für den bekannten Gottesnamen Amon „i̯amon“ geschrieben (neuerdings sogar „Jamon“), was selbstverständlich nur ein vollständig in die tiefsten „ägyptischen Mysterien“ Eingeweihter verstehen kann; das durch ein *i̯amon*, *ỵamon*, zu ersetzen, würde nicht viel besser sein. Warum entschliesst man sich nun nicht, den unglücklichen Doppelcharakter in der Umschreibung überall da fallen zu lassen, wo irgend eine spätere Ueberlieferung die Entscheidung gestattet, ob Jodh oder Aleph sich unter dem schlimmen Zeichen verbirgt?[1]) Also „Isis“ *ʾst* einfach, *ʾmn* für Amon u. s. w., dagegen *yt* „Vater“, und *yʿḥ* „Mond“, weil später ein anlautendes y bezeugt ist[2]). Dass alle alten, mit i̯ geschriebenen, Aleph erst durch Abfall oder Ausfall eines alten Jodh ihren Wert erhalten hätten, war eine phantastische Theorie, die man leicht an den Beispielen der Pyramidentexte widerlegen kann. Semitische Lehnwörter sichern den Alephwert über die 4. Dynastie hinaus; solche, wie das oben besprochene *ʾs̱rt* = أثل sind gewiss noch weit älter als die Pyramidentexte, in denen sie erscheinen, also vom heutigen Standpunkt der Wissenschaft aus „urägyptisch“. Dass jenes *ʾs̱rt* (*i̯srt* geschrieben, kopt. *ose*) jemals ein Jodh besessen habe, werden doch nur die Agyptologen vom verbohrtesten Typus behaupten wollen. Gewiss hat die ägyptische Sprache manches alte Jodh aus- und abgeworfen (vgl. kopt. *ooḥ* neben *i̯oḥ*) aber das sind doch anscheinend nur Ausnahmen, die von Fall zu Fall durch Einzeluntersuchungen festgestellt werden müssen. Untersuchungen, ob in einem Wort der Aleph- oder Jodhwert vorliegt, werden den ägyptologischen Doktoranden der nächsten paar Jahrhunderte genug Stoff für gelehrte Dissertationes und Quaestiones liefern; diese Einzelfragen gehören aber ins Wörterbuch, nicht einmal an die Spitze der Grammatik, geschweige denn in die allgemeine Umschreibungsschablone. Bei der Mehrzahl der Wurzeln liegt die Ueberlieferung durch Varianten und durch demotische und koptische Formen so weit vor, dass man wenigstens entscheiden kann, ob die neuägyptische Zeit, die oben mehrfach als unsere vorläufige Norm bezeichnet ist, Jodh oder Aleph sprach. Zunächst müssen wir doch eher die Ueberlieferung als Basis annehmen, als irgend eine moderne Theorie. Schliesslich ist ja die Gefahr, spätere Hierogrammatenfehler nachzuahmen, doch das kleinere Uebel, gegenüber der wilden „Ergänzung“. Im Inlaut oder Auslaut der Wörter ist altägyptisches (NB!) i̯ wohl a priori als Jodh anzusetzen, im Anlaut aber eher umgekehrt, d. h. mit Jodh nur, wo bestimmte Beweise vorliegen[1]). Im Neuägyptischen erst auftauchen-

Zweig. Für etwas spätere Zeit vgl. *i̯sḳ* „bleiben“ = وثق etc.

[1]) Warum schreiben die Einheitsfanatiker nicht auch für jedes r ein ɾ, r̥, r/l, zur Verzweiflung der Setzer und Leser? Die Sache ist doch ganz analog: r steht für zwei, besonders nach Ausweis der anderen hamitischen Sprachen schon urägyptische, Laute, genau wie i̯. Man wird ja gelegentlich unser Nichtwissen mit r/l etc. andeuten müssen, aber keinem Menschen ist es, gottlob, bis jetzt eingefallen, für das durch das Koptische gesicherte *romeṭ* „Mensch“ ein *ɾmṭ*, *r̥mṭ*, *r/lmṭ*, zu setzen. Was beim r/l recht ist, ist aber nicht minder beim i̯ billig.

[2]) Schade um das schöne italienisch-deutsche j, das aber in einer internationalen Umschrift nun einmal der Engländer und Franzosen wegen zu vermeiden ist!

[1]) Unter diese bestimmten Beweise scheint mir die semitisch entsprechende Form nicht immer zu rechnen, wenigstens dann, wenn die Entlehnung in sehr alte Zeit zurückgeht, so dass man stark mit Lautverschiebungen zu rechnen hat. Z. B. bin ich unsicher, ob die Verwandtschaft mit semitischem ימן „rechte Seite“ die Annahme rechtfertigt, auch das ägyptische *ỵmnt* „rechte Seite“ d. h. als Orientierung „Westen“ (nach L. Stern) müsse das semitische Jodh im Anlaut gehabt haben. Gerade hier sieht die Nebenform *winam* „rechte Seite“ aus, als ob das Aegyptische aus irgend einem uns nicht ersichtlichen Grund sich gegen das anlautende Jodh gesträubt habe, so dass es einmal (volksetymologisch nach Analogie des Ueberganges einiger ägyptischer w in Jodh) in w umgesetzt wurde, einmal (vermutlich!) abgeworfen (wie das Libysche mit demselben semitischen Wort getan hat). [Dass ימן, ebenso wie אמן, eine Erweiternug aus der Wurzel *mn* „fest (hier: stark) sein“ ist, hat keinen Einfluss; in so alte Zeit, dass dies in Betracht käme, geht die Aufnahme des Wortes ins Aegyptische wohl kaum zurück]. Ich mag mich in diesem Fall irren, und man kann einwenden, dass die Ueberlieferung in solchen Fällen manchmal in der alten Schrift einstimmig scheint und doch vom Koptischen widerlegt wird, aber ich fürchte zu sehr

des ỉ̯ ist dagegen stets Aleph, also ʾ, zu umschreiben, später natürlich erst recht.

Natürlich ist es ein Uebel, dass *yt* „Vater“ und *ʾsrt* „Tamariske“ mit demselben Buchstaben geschrieben werden und wir dies nicht zum Ausdruck bringen können. Aber das lässt sich nun einmal nicht ändern, so wenig wie man z. B. bei Umschreibungen hebräischer Namen den Zusammenhang der zwei Schewa, der zwei Ḳames, des Sin und Schin, der litterae quiescibiles mit ihren Konsonantenwerten u. s. w. dem Nichthebraisten zum Ausdruck bringen kann. Man müsste ja schliesslich auf die extreme Forderung kommen, das Arabische so zu umschreiben, dass der Zusammenhang zwischen den gleichen, durch einen diakritischen Punkt getrennten, Zeichen klar würde, z. B. zwischen ق und ف. Solange das niemand verlangt, dürfen auch wir es uns etwas leichter machen. Wenn man also z. B. für die Wurzel *ỉ̯rỉ̯* „machen“ nach der späteren Entwickelung *ʾry*[1]) schreibt, d. h. in demselben Wort zwei verschiedene Laute für denselben Buchstaben einsetzt, so liegt nichts Schlimmeres vor, als was wir z. B. im Namen Jerobeam mit den zwei Ḳames tun, bedenklichere Beispiele aus modernen Orthographiesystemen gar nicht zu erwähnen.

Ueber die Behandlung des Restes der Wurzeln, Wörter und Namen, für die keinerlei spätere Ueberlieferungen oder ältere Winke vorliegen, liesse sich disputieren. Hier muss das Monstrum ỉ̯ wohl oder übel herhalten, zu viel brauchten wir es aber auch nicht zu verwenden. Der Vorsichtige mag z. B. überall für den alten Königsnamen *ỉ̯ssỉ̯* schreiben, aber das kann man möglichst umgehen, wo man Nichtägyptologen irgendwie berücksichtigen muss. Da ist es wohl besser, die Methode zu befolgen, mit der die Spätägypter sich bei der Umschreibung dunkler alter Namen ratend halfen. Jenen alten Königsnamen z. B. hat man in der Ptolemäerzeit gewiss nicht anders gelesen wie mechanisch *Assey, Assî*, und wer anderswo die schlechtesten manethonischen Ratereien nachschreibt, der sollte sich nicht bedenken, nach der Analogie dieser Ratereien wenigstens für populäre Zwecke konventionell vorzugehen. Daran zu glauben braucht man ja nicht, und die konventionelle Natur kann man betonen. Vgl. das Verfahren im Hebräischen, wo man sich ja auch mit reservatio mentalis an die Ratereien der Masoreten hält oder sie nachahmt. Indessen lässt sich darüber noch streiten, wie gesagt.

Die Trennung des Jodh in älterer Schreibung (ỉ̯) und in späterer (y, eigentl. yy zur Unterscheidung vom Alephwert) wird für manche Zwecke gar nicht nötig sein, für andere mag man mit genauer Setzung des ỉ̯ auskommen. Schwierig wird die Frage bloss in der Uebergangsperiode, wo man noch zweifeln kann, ob yy noch den Doppelwert irgendwie besitzt oder schon blosses Jodh ist. Für manche Fälle würde vielleicht ÿ für das Doppelzeichen angewendet werden können; ob das nicht ganz zu umgehen ist, muss die Zukunft und die praktische Erfahrung lehren.

Keinen Rat weiss ich dagegen für , die andere (ältere?) Alephform, deren Umschrift ʾ ich notgedrungen lasse. Die Verwendung des letzteren Zeichens für ʿAin bei vielen Semitisten ist wohl ein grosser Mangel seiner Verwendung im Aegyptischen[1]), einstweilen aber ist es schwer, eine bessere Bezeichnung zu finden. Identifizierung mit dem Alephwert des ỉ̯, so dass beide Zeichen, wo gleichbedeutend, einfach ʾ geschrieben würden, wird einmal das Verfahren vorgerückter Generationen sein; ich hätte gegenwärtig noch nicht den Mut dazu (für das Altägyptische wenig-

---

die Tendenz fürs Aegyptische, die einst ins Griechische zahlreiche, heute wieder in Misskredit gekommene Digamma „hineinkorrigiert“ hat. א(ו) und ו wechseln ja auch innerhalb der semitischen Sprachen selbst vielfach. Als Beleg, dass ỉ̯ auch ausserhalb des Anlautes schon alt ein Aleph ist, zitiere ich äg. *mʾn* (*mny* geschrieben) „vor sich hertreiben, stossen, anstossen“ = מאן urspr. „wegstossen, abstossen.“ Man könnte der grauen Theorie zu liebe behaupten, das semit. *mʾn* sei eben als *myn* ins Aegyptische aufgenommen und nur zufällig dann durch innerägyptischen Wandel der semit. Form wieder angeglichen worden (kopt. *moone*). Ich ziehe es aber vor, bei der einfacheren Annahme zu bleiben, dass das Wort stets dieselben Radikalen behauptet hat, zumal die Varianten mindestens des neuen Reiches den Alephwert bestätigen. Freilich, warum schon das alte Reich hier ỉ̯ schreibt, nicht ʾ, können wir gegenwärtig noch nicht erraten, wie uns ja so viele Sonderbarkeiten der alten Schrift noch auf lange hinaus dunkel bleiben werden. Ein Beispiel, worin vielleicht semitisches Aleph zu Jodh geworden ist, liegt vor in *rys* „den Kopf hochheben, wachen“, also einen Denominativ von ראש „Kopf.“ Im Verb *wrs* „den Kopf stützen“ ist der mittlere Radikal geschwunden, in kopt. *rês* „Süden“ undeutlich geworden, aber kopt. *rasui* „Traum“ scheint noch das Aleph zu erhalten. Der Uebergang in y wäre alt, aber erst innerägyptisch nach Varianten des mittleren Reiches. Möglicherweise aber haben wir hier eine Parallele zu מאן.

[1]) Die allerdings gerade bei diesem Wort mir etwas unsicher scheint.

[1]) Umsomehr, als ʾ eine viel praktischere und bessere Bezeichnung des ʿAin wäre, als der einfache Spiritus, der so leicht verrutscht und übersehen wird.

stens!). Einstweilen ist es geratener, eine gewisse Scheidung für die alte Zeit beizubehalten, denn die sorgfältige Trennung von ỉ̯ und ꜣ in älterer Zeit beweist doch, dass phonetische Verhältnisse (nicht etymologische, welche die unsystematischen Hierogrammaten gewiss nicht festhalten konnten!) zugrunde lagen. Z. B. die Regel, dass radikales Aleph im Anlaut meist mit ꜣ geschrieben wird, präformatives dagegen immer mit ỉ̯, muss ihren lautlichen Grund haben. Eine Erklärung gibt es aber zur Zeit nicht[1]). Ist die Trennung von ʾ und ꜣ noch unverständlich, so muss sie einigermassen in der Umschreibung festgehalten werden. In der Spätzeit dagegen (nach 1000 v. Chr. hat es gar keinen Zweck, neu eingeführtes ỉ̯ und ꜣ zu trennen, und das mag schon im allgemeinen für das Neuägyptische gelten, wenigstens für dessen Neubildungen. Wie gesagt, befriedigend ist das ꜣ gar nicht, aber es soll ja nur ein provisorisches Ausdrucksmittel sein, bis einmal jemand etwas Praktischeres vorschlägt.

Dass die Behandlung der sogenannten „Halbvokale" (?!) ỉ̯ und ꜣ (auch w) in der „syllabischen Schrift" ganz für sich steht, ist bekannt; meine Ansichten über diese seltsame Karikierung der keilschriftlichen Orthographie brauche ich hier wohl nicht zu wiederholen. Gewiss ist es höchst schwierig, dem Laien die oft ungeheuerlichen Vokalisierungsversuche der Aegypter klar zu machen, aber jedenfalls ist altägyptische Wiedergabe derselben das Gefährlichste (wenn also man *ỉ̯ꜣr*(*?*) oder *ʾꜣr*(*?*) = אל schreibt!), gerade wie wenn man „Mauscheldeutsch" in hebräischen Buchstaben auf altsemitische Art umschreiben würde. Wer sich in den wunderlichen, nur dem Assyriologen verständlichen Vokalisationen nicht zurechtfindet oder Missverständnisse der Laien fürchtet, mag ja die Vokale weglassen (also einfach *ʾr* = אל); praktisch hat das manchmal gewisse Vorteile. Dass in anderen Fällen die Vokalisation nicht ohne Schaden weggelassen werden darf, weiss jeder, der sich mit den betreffenden Studien beschäftigt hat, aber schliesslich ist, wie gesagt, das Weglassen vielleicht noch vom praktischen Standpunkt aus das kleinere Uebel gegenüber der altägyptischen archaisierenden Umschreibung. Wie man nun bei gewissen Anfängen und Vorläufern jener vokalisierenden Orthographie, die bis ins alte Reich zurückreichen, sich verhalten soll, ist ja auch wieder eine Frage, die man unter verschiedenen Umständen verschieden beantworten kann. Darin kommt eben der grosse Unterschied zwischen zwei Prinzipien zum Ausdruck, die beide ihre Berechtigung haben: man kann ebensogut eine alte Orthographie mit allen ihren Mängeln und Schwächen zu reproduzieren suchen, ja gerade auf diese veranschaulichend das Gewicht legen, als etymologisch interpretierend sie zurechtmachen, bald streichend, bald ergänzend. Wenn z. B. ein Aegypter der spätesten Zeit *thꜣỉ̯wi*[1]) „überschreiten" schreibt, so kann man mechanisch das wiedergeben oder es archaisierend etymologisch auf *thy* zurückführen oder die erkennbare Anlehnung an die neuägyptische Orthographie mit *thꜣ* ausdrücken, oder eventuell *tohe* etc. koptisierend vokalisieren — richtig ist eines so gut wie das andere, und dabei kann doch von dem gerade zu berücksichtigenden praktischen Gesichtspunkt aus die Anwendung jeder einzelnen der vier Methoden recht „unrichtig" sein. Eine noch schwierigere Auswahl der Umschriftsmethoden haben wir in älterer Zeit, am schwierigsten bei der unvollkommenen Schrift der ältesten Periode, die dem Subjektiven so weiten Spielraum lässt. Doch darüber und über manche verzwickte Einzelfrage wird bei anderer Gelegenheit zu handeln sein. Man wird sehen, dass ich schon vom Thema abgekommen bin, das tatsächlich sich nur auf die erste Grundlage der Umschreibungsfrage beschränken wollte, nämlich die Wiedergabe der einzelnen Konsonanten nach unseren gegenwärtigen Kenntnissen.

Letzteren Ausdruck, der durch allzu subjektiven Missbrauch schon arg in Misskredit gekommen ist, bitte ich nicht misszuverstehen und als Beweis meiner Ueberhebung aus-

[1]) Z. B. die Vokalisation (vorgeschlagenes e als verwandt mit konsonantischem i, d. h. Jodh, gefühlt!) läge als Erklärung nahe, bei den semitischen Lehnwörtern des alten Reiches aber, wo anlautend א mit ỉ̯ geschrieben wird, stimmt die Sache gar nicht.

[1]) Für das Altägyptische bis zum Ende des mittleren Reiches ist das ï wohl entbehrlich, ev. sogar falsch, und für viele Zwecke, z. B. die meisten grammatischen Untersuchungen, kann man es ruhig mit y gleichstellen. Für die syllabische, neuägyptische und die noch spätere Orthographie aber wird eine gewisse Trennung, da wo man mehr als Approximativumschreibungen geben soll, nicht zu umgehen sein, also wird man das ï schliesslich doch beibehalten müssen; ỉ̯ möchte ich vermeiden, weil man dies vielleicht für das alte Doppel-y, das später zum einfachen Jodh degeneriert, verwenden kann, s. o. Natürlich aus der Liste der eigentlichen Buchstaben ist es zu streichen. Aber man sieht wieder, wie unmöglich es ist, alles in die Schablone des alten Reiches zu pressen, welche man heutzutage in der Freude über das erschlossene Altertum zu viel anwendet.

zulegen. Ich rechne auf vielfache Ergänzung durch Andere. Ich weiss wohl, ein einzelner kann heutzutage das ganze, schon stark verspezialisierte Gebiet der Aegyptologie nicht mehr so beherrschen, um allein als Messias der überaus schwierigen Frage aufzutreten. Ueber vieles werden andere viel besser urteilen können als ich. Doch glaube ich den Vorteil beanspruchen zu dürfen, mich ausserhalb der Aegyptologie einigermassen umgesehen zu haben und besser zu fühlen, was für die unumgängliche und nur wünschenswerte Berührung mit anderen orientalischen Wissenschaften nötig ist, als mancher, der mir als Spezialist überlegen ist. Was ich oben versuchsweise an positiven Umschreibungsvorschlägen gebe, bedarf gewiss vieler Nachprüfung und Verbesserung. Worauf es mir ankommt, ist, das wiederhole ich, zu einer neuen, praktische Zwecke verfolgenden Diskussion anzuregen, gegründet auf die Tatsache, dass wir keine dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft auch nur einigermassen entsprechende Umschreibungsmethode besitzen, und dass es mit den bisherigen veralteten Aushilfsmitteln nicht weitergeht ohne Gefahr für die Wissenschaft. Möge man also nicht die Zeit noch mehr damit verlieren, das eine überholte System gegen das andere zu stützen. Wir brauchen eine Reform, je radikaler um so besser! Dazu ist die Beihilfe vieler Gelehrter nötig, zu einem gewissen Grad auch die mancher Nichtägyptologen, welche ein Gegengewicht dagegen bilden werden, dass die Spezialisten wieder den praktischen Gesichtspunkt gänzlich aus den Augen verlieren. Was von meinen Vorschlägen schliesslich bestehen bleiben wird, ist gleichgiltig, sie sollen nur den Ball ins Rollen bringen. Möge er nun auch weiterrollen und nicht allzu langsam[1])!

Philadelphia.

[1]) Bei der weiten Entfernung des Autors vom Druckort war es nicht möglich, rechtzeitig eine wichtige Korrektur zu erledigen. Es folge daher hier eine Liste der erheblicheren Druck- und Autorverbesserungen: Sp. 322 Z. 33 d̄, ḏ, 363 Z. 26 Nebenlaute, Z. 39 ž, 364 Z. 3 reproduzierte, Z. 12 Schwartze, Anm. 2 Z. 3 als (für alt), 366 Z. 9 „wohl“ von hier nach Z. 11 vor „schon“ rücken, Anm. 1 Z. 12 t-, Z. 25 ⲁⲉⲙⲡⲉϥ, 367 Z. 21 ägyptisierten, Z. 27 altertümlicheren, 369 Z. 10 χ. D. R.

Arabische Mathematiker u. s. w.

Von Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung).

272. Nawawi (al-), Muḥji al-Din abu Zakarijja Jahja b. Scharaf, Schafiit (gest. 22. Dec. 1278), verfasste: منهاج الطالبين; H. VI 204 n. 13242 bis p. 210 (VII 1173 n. 6444); gedruckt mit französischer Uebersetzung: Le guide des zélés croyants, Manuel de jurisprudence etc. par L. W. C. van den *Berg*, Batavia 1882, 4 und arab. Kairo 1305 H., s. Brockelmann I, 395. Bd. III der Ausg. 1282 beginnt:

كتاب الفرّ اى مسائل قسمة المواريث;

p. 36 كتاب الوصايا. — Die Partien über Erbteilung s. unter Anonyma n. 1 und 4.
Schihab al-Din, s. Muhammed b. Ahmed n. 127.

273. Tudjibi (al-), Jumn b. Ahmed b. Jumn aus Toledo (gest. 999) war ein Kenner der Erbteilung; womit vielleicht sein كتاب الولدين zusammenhängt, was Casiri II, 149 de *educatione* puerorum übersetzt, Hammer V, 455 n. 4303: Buch der 2 Kinder, in 5 Teilen. Quelle ist ibn Baschqual, dessen Ausgabe mir nicht vorliegt.

274. Wali (al-), abu Abd Allah (aus unbestimmter Zeit), verfasste eine arithmetische Abhandlung mit besonderer Rücksicht auf Erbteilung; Ms. Gotha 71[2] (I, 131).
Zakarijja (abu), s. Nawawi n. 272.

Anonyme (unsichere) Schriften.

Zu den bisher aufgezählten Schriften, deren Autoren, mit wenigen Ausnahmen, als bekannt betrachtet werden dürfen, und die hinreichend beweisen, welche Bedeutung das Erbrecht und die Erbteilung in der arabischen Rechtslehre gewonnen haben, kommt vorläufig eine grössere Anzahl von Schriften, welche in bibliographischen Quellen, namentlich in Katalogen, mitunter wegen ihrer Unvollständigkeit, ohne Angabe des Verf. gefunden werden. Es bleibt immer etwas Missliches, über Handschriften zu reden, die man nicht selbst geprüft hat, wenn man nicht in Vermutungen eine Befriedigung der Wissbegier findet. Ich erkläre also im Vorhinein, dass ich diesem Schriftenkreis weniger Aufmerksamkeit und Sorgfalt zugewendet habe, und als blosses Material das nachfolgende Verzeichnis mitteile, worin zuerst Schriften aufgezählt sind, die einen sogen. symbolischen Titel haben, welcher für die alphabetische

Reihenfolge massgebend ist, während die titellosen nach den Quellen geordnet sind. An der Grenze beider liegen einige allgemeine Bezeichnungen, wie ترجمة, ارجوزة, تعليقة, رسالة, شرح (worüber s. n. 20), منظومة; eine strenge Konsequenz in der Behandlung darf hier nicht erwartet werden. — Die hier fehlenden Titel sind teilweise unter den ermittelten Autoren erledigt und vermittels des allgemeinen Titelindex zu finden.

1. (. . . ابتهاج?) Unter dem Schlagwort علم الفرَ zitiert H. IV 394 Aeusserungen über Erbteilung aus verschiedenen Werken mit blossem Titel ohne Angabe der Verfasser. Diese Werke müssen nicht gerade diesem speziellen Fache angehören, oder einer Schrift über Recht (فقه) als besonderer Abschnitt darüber, welchem das Zitat entnommen wäre. Sie gehören also nur hierher, wenn sie anderweitig als derartige nachzuweisen sind, was aber nicht durchaus der Fall zu sein scheint. Ich habe dieselben nicht über H. selbst hinaus verfolgt: Zu unserem Titel sucht man natürlich das betreffende Schlagwort (I 142, orient. Ausg. I, 34); dort findet man zuerst 2 ابتهاج المحتاج mit Verweisung auf VI 207, wo zum منهاج الطالبين von Mu'hji al-Din al-*Nawawi* (gest. 1277 s. d. n. 272) ein Kommentar von Badr al-Din (abu 'l-Barakat) al-Gazzi (gest. 1576/7, s. IV 423, VII 1048 n. 1833) und eine metrische Bearbeitung von Sujuti. Ferner wird VI 204 (daher VII 944) الابتهاج als ein Kommentar zu jenem Minhadj etc. erwähnt, den der bekannte Taki al-Din al-Subki unvollendet hinterliess und sein Sohn Bahâ al-Din (gest. 1349) vollendete (vgl. Brockelm. I, 395 n. 3). Die abgekürzte Form des Zitats böte keine Schwierigkeit.

2. الارجوزة المربَعة, Ahlwardt IV 224 n. 65.

3. اغاثة اللهّاج بِفرائض المنهاج, nach H. I 365 n. 976, VI 208, ein Kommentar zum Abschnitt über Erbteilung des Buches منهاج الطالبين von al-*Nawawi* (s. d. n. 272), mit kürzerem Titel zitiert von H. IV 395; der längere ohne nähere Angabe bei Ahlwardt IV 224 n. 66.

4. الايضاح فى الفرَ المالكية, malikitischer Ritus, H. I 508 n. 1554, daher Ahlwardt IV 224 n. 67.

5. ايضاح المشكلات فى عمل المناسخات, Ms. Khedive III 302, anf. المقصد الثالث فى كيفية عمل المناسخات und nur 6 Bl., also wahrscheinlich Fragment, vielleicht aus einem Kommentar, beendet 15. Schawwal 1186 (10. Jan. 1773).

6. ترجمة الفرَ, Ms. K. 2622, ist wohl nicht ein Spezialtitel, da ترَ auch im Sinne von „Artikel" (in Lexicis und Sammelwerken) gebraucht wird?

7. تعليقة „Anhang", anonymer (zu 'U'seifari, الفائض), Ms. Br. Mus. 439[4] (Catal. p. 263), geschrieben 883 H. (1478).

8. توضيح المشكلات, Ms. K. 2618 nennt keinen Autor. Nach H. VII 961 n. 383 (VI 92) verfasste Ali b. Omar al-Argandjani u. d. T. توضيح مشكلات التقريب Noten zu تقريب التفسير von Kutb al-Din Muhammed al-'Sirafi (oder 'Seirafi), beendet 9. Schawwal 698 H. (10. Juli 1299). Ali ist nach VII 1036 n. 1367 nur an jener Stelle genannt. Unter Arganjani, VII 1043 n. 1621 findet sich nur eine Verweisung auf Wajih ed-Din Omar b. Abu al-Mu'hsin (p. 1245 n. 9069, wo 3 Stellen, I 337 benutzt er al-*Kardari* (vgl. oben n. 92?). Sind beide Omar Doubletten? VII 961 n. 384 (IV 240) توضيح المشكلات الجامع الصحيح von Imam Djamal al-Din b. Malik, diesen finde ich nicht im Index p. 1114 und kann das Schlagwort nicht erraten.

جامع القواعد s. مجمع n. 33.

9. جريدة الفرَ, Ms. K. 2578, 2579. — Mehrere türkische Schriften dieses Titels verzeichnet der kleine Katalog Khedive (a. 1292 H.) S. 4 ff.

10. جوهر فرَ (geschr. 966 H., 1588/9, oder später?), Ms. Leyden 1813 (IV, 125), Gotha 1122 = 1133[4], wo Krafft (Wiener Akad.) 463 (n. 176) identifiziert wird. Fast denselben Titel hat die Abhandlung des Tusi, oben n. 212 Kol. 217.

11. جوهرة الفرائض الكاشف, anonymer Kommentar zu مفتاح الفائض von *'U'seifari* (n. 216); Ms. Br. Mus. suppl. 442 (Catal. p. 264), defekt, und 443.

12. حاشية على الفرَ, Ms. K. 2602; s auch unten: Titellose Glossen.

13. حبل المتين فى المواريث (الـ), so lautet der Titel eines umfassenden Werkes über Erbrecht, dessen 4. منهج, 3. Kap. aus einer Einleitung (Mukaddama) und 5 مطلوب besteht; die Vorrede mit einigen Tabellen enthält Ms. Berlin, Ahlw. 4753 (IV 220), wo auch ein anderes Ms. Berlin, welches nur den Anfang der Einleitung enthält.

13[b]. درر السنية, s. unter Titelindex.

14. رسالة, d. h. (kurze) Abhandlung, ist kein eigentlicher Titel; doch stelle ich hierher die Mss., welche diese Ueberschrift (möglicher Weise aus der Hand eines Kopisten, Besitzers u. dergl.) haben; der Zusatz (فى) الفرائض, der nur das Fach angibt, ist hier vollständig unerheblich und daher unbeachtet.

Eine (ganz kurze) Abh. Ms. Berlin, Ahlw. 4754 (IV 220).

15. Desgleichen, enthaltend einen Kommentar zu *Schihab al-Din*, nämlich Muhammed b. Ahmed, Ms. Berlin, Ahlw. 4751 (IV 219, so lies oben n. 127). Die Ueberschrift رسالة . . شرح شهاب الدين hat mich verleitet (oben n. 186 Kol. 171), Schihab al-Din zum Kommentator eines anonymen Textes zu machen.

16. Desgleichen Ms. K. 2624.

17. رسالة فى اصوا الفرَ, über 15 Erbschaftsfälle, Ms. Berlin, Ahlw. 1759[1] (IV 222).

18. رسالة فى الفرَ محمودية, Ms. Khedive, zwischen den türkischen, Katalog, 1392 H., p. 4 Z. 4 v. u.; ob von einem Ma'hmud?

19. روح الشروح, Kommentar zur Abhandlung des Sadjawandi, dessen Anfang H. IV 403 mitteilt, vgl. III 483 n. 6549 (VII 748); Ms. K. 2539.

20. شرح Kommentar; die hier folgenden Angaben sind wahrscheinlich nichts weniger als vollständig; es mögen sogar anonyme Kommentare fehlen, die gelegentlich unter den Autoren der Texte erwähnt sind. Hingegen sind Kommentare aufgenommen, deren Bezeichnung شرح in der Quelle nicht vorkommt. Sie sind nach der alphabetischen Reihenfolge des Titels der erklärten Werke geordnet.

ش ارشاد الراجى von *Larandi*, betitelt ارفاد من الاسعاد, Kompendium eines grösseren Komm., der vielleicht الاسعاد betitelt war; Ms. Berlin, Ahlw. 4712; s. oben n. 108 Kol. 436.

21. ش درو الفرَ von Ali b. Husein, Ms. Berlin, Ahlw. 4746, s. oben n. 241 Kol. 265.

22. ش الرحبيّة zum Gedicht von *al-Ra'habi*; Ms. Berlin, Ahlw. 4700 (IV 194), kopiert 1679.

23. ش السراجية (فرَ), zur Abhandlung des Sadjawandi; ich stelle hier alle Mss. zusammen, deren Verf. ich nicht kenne: Berlin, Ahlw. 4706/7, Breslau 157 mit Text, (Brockelm., Verz. 1903 S. 7 n. 3), Dugumli Baba 160, Gotha 1100, 1101, K. 2623, Paris 861, 866—72, Refaja (in Leipzig, Fleischers deutsch. Verz. in ZDMG. VIII, 573—84, in Klein. Schr. III, 374) n. 176. Danach ist Brockelmann I, 379 n. 11 zu ergänzen.

24. ش كفاية الفرَ von ibn al-*Hâim* (zweifelhaft); Mss. s. oben unter diesem n. 62, Kol. 382 unter b.

25. ش مجمع البحرين ohne Angabe des Verf. der kommentierten Schrift (s. unten n. 32); H. IV 408 n. 8996.

25[b]. ش كفاية von Aschtahi, Ms. Gotha 1098.

26. ش منظومة الفرَ Komm. über ein Gedicht, betreffend Erbteilung; Ms. K. 2585. Unter den Schriften, deren Autoren bekannt sind, finden sich auch Gedichte, die häufig mit diesem allgemeinen Titel bezeichnet werden.

27. ش الوسيط von *'Ansi* (n. 241), zu einem Teile in Ms. Berlin, Ahlw. 4744 (IV 217), Abschrift v. J. 1518.

28. ش الفرَ, ich setze diesen vagen Titel wegen seiner Unbestimmtheit zuletzt, mit der Bemerkung, dass er in Ms. K. 2628 für den Kommentar des *Djurdjani* über die Abhandlung des Sadjawandi vorkommt. Um so eher darf man annehmen, dass er in den Mss. K. 2634—6 und 2646 eine oder verschiedene Schriften bezeichne, die hier vorläufig unter dieselbe Nummer gestellt sind, da es an unterscheidenden Merkmalen fehlt. — Den Katalog habe ich im Augenblick nicht zur Hand.

29. عقود الذريعة, Ms. K. 2640.

30. غاية الوضوح فى شرح الفرَ, Glossen zu

Siwasis Komm. über die Abhandlung des Sadjawandi; Ms. Berlin, Ahlw. 4704 (IV 196).

31. قطعة من الفرَ, Ms. K. 2647, bedeutet wohl nur: „Fragment über Erbteilung", gehört also eigentlich ans Ende dieses Verzeichnisses; ich glaubte jedoch, die Bezeichnung des Katalogs hier einreihen zu sollen.

32. مجمع البحرين (فرَ), H. IV 408 n. 8996 ohne nähere Nachweisung, dürfte die Erbteilungspartie bedeuten aus dem Werke ملتقى النَيرين (البحرين) مَ البَ von Mutsaffar al-Din Ahmed b. Ali u. s. w. ibn al-Sâ'âti aus Bagdad, Hanifit (gest. 1294/5 nach H. IV 396 n. 11436, VII 1177 n. 6610, 1296 bei Brockelmann I, 362). Dieses vielfach bearbeitete Werk (H. IV, 396—401) schliesst in der Tat mit الوصايا und الفرائض (Flügel zu Ms. Wien 1780 III, 205; vgl. Ahlwardt IV 122 n. 4569). Es ist am 8. Radjab 690 (Juli 1291) beendet, nach H. V 396, was Brockelmann nicht beachtet; Ahlw. S. 422 Kol. 2 Z. 9 denkt nur an eine „Abschrift" aus diesem Jahre. — H. liest وملتقى النهرين, dagegen führt Flügel die Stelle aus der Vorrede an, wonach die beiden Meere und Lichter (Sonne und Mond) die beiden Quellen des Werkes bezeichnen. Allein wer im Titel für die Lichter die Ströme setzte, die in Assonanz und Sachparallele (vgl. مَ البحار, البحرين H. VI 106/7) besser passen, hat wohl auch in der Vorrede so gelesen[1]). Pertsch (Ms. Gotha 1012 S. 261) hat die Lesart بحرين sonst nirgends gefunden; bei Ahlw. IV S. 422 ff. ist sie mehr als hinreichend belegt.

33. مجمع الفوائد في شَرح جامع القواعد, Kommentar zu des Verfassers Werk جامع القواعد, ohne diesen Text, Ms. Berlin Ahlw. 4752 (IV 220), Abschr. v. J. 1646.

34. مجموع الفرَ, Ms. K. 2642, bedeutet wohl einen Kollektivband über Erbteilung, dessen Bestandteile nicht angegeben sind — wie eine solche Bezeichnung im Katalog des Khedive, allerdings mit Angaben der Einzelheiten, sogar für die alphabetische Reihenfolge massgebend ist. An al-Madjmu' des Kallaji (n. 81c, Kol. 431) ist hier wohl nicht zu denken.

[1]) الابحر für 2 Kommentare s. unter Alâ al-Din n. 239.

35. مسائل منثورة في الفرَ المناسخات وغيره, eine kleine Schrift mit diesem Titel verbindet Uri (Ms. Bodl. 282[3], Catal. p. 84 mit der vorangehenden arithmetischen تحفة الطلاب; (= H. II 231 n. 1616); Pusey (II, 576) gibt den Titel unter [4].

36. منهاج (ال) Kommentar zur Abhandlung des *Sadjawandi*, dessen Anfang H. IV 406 mitteilt.

37. النهاية bei H. IV 394, s. unter An'sari n. 243 d, Kol. 266.

38. Titellose.

Ich fasse unter dieser Nummer und Ueberschrift ohne weitere Zählung alles zusammen, was bisher nicht mit einiger Sicherheit unterzubringen war: Abhandlungen, Gedichte, Erklärungen, Glossen, Randnoten, Abschnitte grösserer Werke (über فقه), Fragmente, Exzerpte, Notizen u. s. w., und zwar Mss. nach den Bibliotheken geordnet, so dass die Anonyma zusammen wohl gegen 70 betragen.

Berlin Ahl. 4689 (IV 188) ein Abschnitt, Randschrift bis f. 10.
— n. 4755 (S. 220) Fragen über Erbschaft, Abschrift 1737.
— 4756 (ib.) Fragment, um 1494.
— 4757 (221) Fragm. einer ارجوزة nebst Kommentar, dessen Verf. noch 1203 lebte.
— 4758[1] (ib.) Fragment.
— 4758[2] (222) 2 Bl. eines ausführlichen Werkes, 1688.
— 4758[3] (ib.) Schluss eines Werkes, 1460.
— 4759[2] (ib.) Beantwortung zweier Fragen.
— 4759[4] (ib.) „Etwas über Erbschaftsteilung".
— 4759[5] (ib.) Tabelle.

Brit. Mus. 906[6] (p. 415) wahrscheinlich Teil II eines Werkes für die Sekte der Imamijja, worin Bab 12 über وصية, 17 über فرائض.

Casanat. (in Rom) 4, Catal. Italia p. 455.

Daselbst f. 303, beginnend mit dem Spruch: „Die Weisen sind die Erben der Propheten"; vgl. Die hebr. Uebersetzungen S. 861.

Escurial 1177 (Casiri I, 474), Gedicht mit Kommentar.

Gotha 1118 (II, 335) كتاب الفرَ mit vielen Erläuterungen und Ergänzungen

am Rande und zwischen den Zeilen.

Gotha 1119 (ib.) über Erbeinsetzung von weiblicher Seite nach Hanifit. Ritus.

— 1120 (S. 336) Fragment mit Kommentar.

— 1121 (ib.) Ende von Glossen, darin ein باب الحساب; beendet (Abschrift) 12. Mu'harram 1190 (3. März 1776).

— 1125 (S. 338) über Erbfolge von weiblicher Seite, Räder und Tabellen, neu.

— 1126 (S. 339) Ende einer Abhandlung, worin Raum für einzurückende Rechnungen gelassen ist.

[Pertsch II, 339 verweist über Erbteilung unter andern auf n. 80[1], 81[1]; ich kann dort (I, 143) nichts derart finden, als das Wort يورث im Titel in anderer Bedeutung?]

München 248f. 185b (Aumer S. 84) Glossar, am Anfang fehlt wohl قال.

[كتاب الفر vom Verf. des Buches الهداية H. V 129 n. 10362, ist Marginani; s. n. 116 Kol. 471, wo diese Zahlen (und ausserdem für VI 872 VII) zu lesen sind.]

Ich schliesse die Liste mit einfacher Wiedergabe von Titeln resp. Autoren aus dem anonymen „Catalogus" der in Afrika gebräuchlichen Lehrbücher, 9. Abteilung über ميراث (abgedruckt in H. VI 658), worauf ich zu spät kam, um sie oben benutzen zu können.

417 السيطانى على نظم التلمسانى

418 الحطّاب على قصيدة ابن عطية

419 الحوفى (s. n. 73 Kol. 427).

420 العوفى على الحوفى (vgl. n. 25 Kol. 215).

421 الآبار على فرَ الحقصر (مختصر von Muhammed al-Kasim? s. Zusätze zu n. 133).

422 ابن مرزوق على فرَ الحقصر

423 القلصادى على فرَ الحتصر (vgl. n. 86 Kol. 430).

424 الرسموكى

425 بنّيس على فرَ الحذَصر.

(Schluss des X. Artikels folgt).

Babel und Koheleth-Jojakhin.

Von Hubert Grimme.

Das Buch Koheleth versetzt uns in eine Welt voll von Gegensätzen und Spannungen: bei gehäuften Genussmitteln kein Genuss, bei geistiger Höhe keine innere Erhebung, bei Selbstgefühl keine entsprechende Betätigung. Auf welche Zeitperiode, in welche Gegend dieses alles hinweist, ist noch nicht aufgedeckt, obwohl gerade Koheleth von der modernen Exegese mit Vorliebe behandelt wird. Man pflegt sein Milieu in der unter dem Anstosse des Hellenismus wankenden judäischen Zone zu suchen. Aber von spezifisch hellenistischem Wesen ist in Koheleth nichts nachzuweisen, und das Jüdische in ihm, obwohl ersichtlich in der Dekadenz begriffen, enthält noch keinen der erst nach dem Exile aufgekommenen neuen Gesichtspunkte. Sollte darum vielleicht — so möchte ich fragen — das Buch in jener Periode entstanden sein, in der das Judentum, zeitweilig an seinen Idealen irre geworden, stagnierte, um dann allerdings von der Resignation zu innerer Einkehr übergehend seine äusseren Verluste durch Gewinn an erhabenen Ideen wieder wett zu machen: also im babylonischen Exile? Diese Ansicht mag auf den ersten Blick mehr neu als richtig erscheinen; ich selbst bin weit entfernt, ihr mehr als hypothetischen Wert beizulegen. Aber sie dürfte durch mehr Momente zu stützen sein als die übrigen Ansichten von der Heimat des Koheleth, und daher verdienen, einmal schärfer ins Auge gefasst zu werden.

Den Anstoss zu dieser Idee gab mir vor kurzem die Beobachtung, dass zwischen Koh. 9, 7—9 und Gilgamesepos, altbabyl. Fragment III (Mitteilg. d. Vorderas. Gesellsch. VII, S. 8) eine höchst auffällige Uebereinstimmung herrsche. Die Kohelethstelle knüpft an die Reflexion, dass alle Menschen dem Geschicke sterben zu müssen unterworfen seien, die Folgerung: (v. 7) 'Wohlan, iss mit Freuden dein Brot und trink mit frohem Herzen deinen Wein; denn bereits hat Gott (all) deinem Tun zugestimmt. (8) Allzeit seien deine Kleider weiss und Oel fehle nicht auf deinem Haupte. (9) Schaue auf . . . (חיים) samt dem Weibe, das du lieb hast, alle Tage deines eiteln Lebens' usw.

Hierzu halte man nun die Gilgamesstelle: (v. 3) 'Als die Götter die Menschen schufen, (4) haben sie den Tod für die Menschen gemacht, (5) und das Leben in ihrer Hand festgehalten. (6) Du, Gilgames, fülle deinen Leib [mit Speise], (7) freue

dich Tag und Nacht; (8) täglich veranstalte ein . . . (ḫidûtu), (9) sei Tag und Nacht froh und heiter (?). (10) Glänzend seien deine Kleider, (11) Dein Haupt reinige (mesi), Wasser giess aus (?). (12) Schaue auf das Kind, das deine Hand ergreift; (13) Die Frau an deiner Seite erfreue sich (liḫtadām?)'.

Die Aehnlichkeit dieser beiden Stellen ist unleugbar; sie erstreckt sich nicht nur auf die Gedankenrichtung, sondern auch auf die Gedankenanordnung und selbst die Ausdrucksweise. Sie geht so weit, dass man durch gegenseitige Vergleichung einige dunkele Stellen in ihnen emendieren kann. So ändere ich unbedenklich das sinnlose חיים von Koh. 9, 9 nach Gilg. v. 12 in בנים 'Kinder', so dass zu übersetzen ist: 'Schaue auf Kinder und Gattin, die du liebst' (עם = ו vgl. Koh. 7, 11 u. öfter); mesi in Gilg. v. 11 nehme ich gemäss Koh. v. 8 als meši 'salbe', ḫidûtu in Gilg. v. 8 gemäss Koh. v. 7 als '(frohes) Trinkgelage'; für Gilg. v. 13 darf man vielleicht gemäss Koh. v. 9 als Subjekt den Mann vermuten. Somit kann von einer zufälligen Uebereinstimmung zwischen beiden Ausführungen wohl nicht die Rede sein. Gilgames als der Aeltere wird Koheleth beeinflusst haben. Dürfte man Koheleth mit König Salomo gleichstellen, so liesse sich zur Not annehmen, dass die Entlehnung auf palästinensischem Boden stattgefunden habe. Da wir aber jedenfalls Koheleth lange Jahrhunderte nach Salomo ansetzen müssen, damit aber in eine Zeit kommen, wo Palästina vom Banne der babylonischen Literatur sich ziemlich frei gemacht hatte, so bleibt wohl nichts anderes übrig, als das Buch Koheleth für ein Produkt jener Zeit anzusehen, da das Judentum wieder gewaltsam an die Quelle des babylonischen Geisteslebens geführt wurde, also des babylonischen Exils.

Ich möchte annehmen, dass mit Koh. 9, 7—9 die babyl. Züge des hebräischen Buches noch lange nicht erschöpft seien. Vorläufig will ich noch die Wiedergabe des Begriffes 'Prädestination' durch 'uralte Namennennung eines Dinges' in Koheleth aus der babyl. Literatur anmerken: vgl. Koh. 6, 10 'Was geschieht, dessen Name ist vorher genannt worden' mit Asurbanipal-Prisma I. 3f. 'Asurbanipal, den Asur und Sin, der Herr der Krone, von Urzeit an durch Nennung seines Namens zur Herrschaft berufen haben'. Ferner sei auf verschiedene babylonische Lehnwörter in Koheleth hingewiesen, wie נכסים 'Einnahme' = nikasu, סגלה 'Ansammlung' = sugullatu, מסכן 'bittflehend' (nicht 'arm', siehe unten) = muškēnu[1]), רצה im Sinne von 'bewilligen' = rašû (š = ṣ wie in babyl. šaqâru: ṣaqâru), auch auf die an das babyl. Permansiv erinnernde Verwendung des Perfekts מצה (Koh. 9, 18) in passivem Sinne.

Somit haben wir sicher einigen babylonischen Boden unter den Füssen und können nun einen wichtigen Schritt weiter tun. War der Verfasser des Buches Koheleth vielleicht Jojakhin (Jekhonja), der vorletzte judäische König, der 597 achtzehnjährig auf den Thron kam, nach dreimonatlicher Regierung sich dem Heere des Nebukadnezar ergab und dadurch Jerusalem vor Plünderung und Zerstörung rettete, nach Babel gebracht noch lange nachher als Gefangener behandelt wurde, bis ihn im Jahre 560 Amel-Marduk wieder als König, allerdings in partibus infidelium, anerkannte und vor allen gefangenen Fürsten auszeichnete? Halten wir diese Persönlichkeit als Koheleth im Auge, so lassen sich ohne Zwang die meisten und wichtigsten historischen Anspielungen des Buches besser als bisher deuten.

Koheleth wird 1, 1 בן־דוד genannt. Die Exegeten haben einen engen Blick gehabt, dass sie dieses immer als 'Sohn Davids' verstanden; jeder Nachkomme Davids ist aber ein בן־דוד, vgl. II Chron. 32, 33, also in unserem Falle auch Jojakhin.

Koh. 1, 12: 'Ich, Koheleth, bin König gewesen über Israel in Jerusalem'. Von allen jüdischen Königen konnte nur einer, Jojakhin, bei Lebzeiten so von sich sagen; in seinem Munde ist der Ausdruck nicht fiktiv.

Koh. 1, 16 schreibt dem Verfasser eine ausgedehnte Weisheit zu und 2, 4—9 die Verrichtung von allerhand kostspieligen Unternehmungen, wie Häuserbauten, Anlage von Weinbergen, Gärten, Wasserteichen u. s. w. Werke, deren ein mit Macht regierender König sich zu rühmen pflegt, wie Tempelbauten und Einrichtungen für die Wohlfahrt des Landes, sind bezeichnenderweise in der Aufzählung nicht vertreten, was dazu führen könnte, an Jojakhin nach seiner Rehabilitierung als Urheber der genannten Werke zu denken. Seine Rehabilitierung kann daneben für uns als der beste Beweis seiner grossen weltmännischen Klugheit oder nach hebräischer Auffassung 'Weisheit' gelten. Dass er seine Weisheit und praktische Tätigkeit über die aller seiner Vorgänger setzt, erklärt sich aus dem weltstädtischen Milieu, in welchem er lebte und

[1]) Wegen der Lautentsprechung ס = š vielleicht Lehnwort aus dem Assyrischen.

von dem aus ihm seine frühere Hauptstadt Jerusalem ebenso klein (vgl. Koh. 9, 14) wie Wissen und Tätigkeit seiner Vorgänger gering vorkam.

Jojakhin wird von Jeremias (22, 30) 'kinderlos' (עריריי, event. עריריי גבר) genannt, wozu die Klage des Ezechiel (19, 14) passt, dass mit Zedekias der letzte zum Herrscher taugliche Schoss des Königsstammes dahingeschwunden sei; dagegen schreibt I Chronik 3, 17 f. ihm mehrere Söhne zu, die aber den Exegeten manches zu raten aufgeben. Hätte Jojakhin legitime Söhne gehabt, so erwartete man Andeutungen in der Bibel, dass die jüdischen Patrioten auf sie ihre Hoffnung gesetzt hätten; davon hören wir aber nichts. Wenn nun in Koheleth 4, 8 gesagt wird: 'Es steht einer da ohne einen zweiten, ohne Sohn und Bruder, und (deshalb) ist kein Ende seiner Not und wird sein Auge nicht gesättigt von (seinem) Reichtume', und sich Koheleth selbst als diesen Einen mit den Worten bezeichnet: 'Für wen also soll ich mich abmühen und mir Gutes versagen'? so liesse sich vielleicht auch dieser Passus mit dem Bilde des Jojakhin in Übereinstimmung bringen.

Koh. 6, 2 enthält die Klage, bei reichem Besitze in dessen Benutzung gehindert zu sein: 'Wenn Gott einem Reichtum, Einkommen und Ehre verleiht, so dass er für sich nichts von dem, was er begehrt, entbehrt, Gott ihn aber nicht instand setzt, davon Genuss zu haben, vielmehr ein Fremder den Genuss bekommt — das ist eitel und ein unleidliches Uebel'. In wessen Mund passte solche Klage besser als in den eines depossedierten Königs, dem zwar Genussmittel, aber keine Machtmittel von seinem Ueberwinder zur Verfügung gestellt worden waren?

Ausser dem Uebel, keine volle Genussfreiheit zu haben, findet Koh. 6, 3 es besonders beklagenswert, 'wenn einem kein Begräbnis zuteil würde'. Unter Begräbnis kann hier wohl nur das Bestattetwerden 'bei den Vätern' verstanden werden, und um das Fehlen dieses Glückes musste ein Jojakhin jedenfalls trauern, da ihm in Aussicht stand, in Babel fern von seinen Vätern beigesetzt zu werden.

Koh. 8, 2ff. mahnt zur Heilighaltung des Untertaneneides: 'Den Befehl des Königs achte, und zwar im Hinblick auf den bei Gott geschworenen Eid!' Die Verletzung eines bei Gott geschworenen Eides (II. Chr. 36, 13) seitens Zedekias hatte den endgültigen Sturz des Reiches Juda zur Folge gehabt; im Exile war die einzig vernünftige Politik für die Juden, der neuen Obrigkeit sich zu fügen, was schon Jeremias (29, 7) ihnen dringend ans Herz gelegt hatte. Nur durch Beobachtung dieser Politik kann auch Jojakhin dazu gekommen sein, dass ihm der Königsname seitens der babylonischen Oberherren wieder zugesprochen wurde; so wird verständlich, warum er als Koheleth auch seinen Landsleuten die Beobachtung der Untertanenpflicht gegen Babylon einschärfte. Dabei kann nun Koheleth doch nicht einen Seufzer unterdrücken über das deprimierende Gefühl des Gehorchenmüssens 'zu einer Zeit, da ein Mensch über den anderen zu dessen Unglück herrscht'; versteht man unter diesen beiden Männern den König von Babylon und den zu seinem Vasallen gewordenen König von Juda, so bekommt der Ausdruck recht charakteristische Färbung.

Kap. 9, 2 teilt die Koheleth umgebende Menschheit wie in Fromme und Unfromme usw. so auch in solche ein, 'die geschworen haben' und solche, die den Schwur scheuen'. Da Kap. 8 von dem Schwur als einem politischen Akte redet, so liegt am nächsten auch hier an den Untertaneneid zu denken. Es gab also wohl zu Koheleths Zeit unter den Juden eine Partei, die sich der Obrigkeit unbedingt fügte, und eine andere, die wenigstens die Formalität des dem Herrscher zu leistenden Schwures beanstandete. Ich möchte annehmen, dass darin ein Hinweis auf die politischen Anschauungen der Exilierten liege; einem in Enttäuschungen alt gewordenen Manne wie Jojakhin stand es gut an, beide Parteien durch den Hinweis auf die Nutzlosigkeit aller menschlichen Bestrebungen auszusöhnen.

Sodann wage ich die vielinterpretierte Stelle Kap. 9, 14f. mit Jojakhin in Verbindung zu bringen. Koheleth erzählt: 'Es war eine kleine Stadt, und Leute waren wenig darin. Da kam zu ihr ein grosser König, umzingelte sie und errichtete gegen sie grosse Belagerungswerke. Da wurde in ihr gefunden ein Mann, ein bittflehender (מסכן), weiser: und er rettete die Stadt durch seine Weisheit. Aber die Leute gedachten (später) nicht mehr des bittflehenden Mannes.' Man nehme hier מסכן in seiner babylonischen Bedeutung 'bittflehend, unterwürfig': dann steht nichts im Wege, Koheleths Worte auf die erste Belagerung Jerusalems seitens Nebukadnezars zu beziehen, in dem bittflehenden, weisen Manne aber König Jojakhin zu erblicken, der weise handelte, als er sich bittflehend dem babylonischen Grosskönige nahte und durch das Opfer seiner Person seine Stadt vor Plünderung und Zerstörung

bewahrte[1]); der — obwohl der Einzige der Dynastie, der den endgültigen Fall des Reiches Judas überlebte — so sehr vergessen oder übersehen wurde, dass kein Prophet auf ihn als Ziel seiner Hoffnung hinwies. Diese Nichtbeachtung seitens der Propheten könnte für Koheleth-Jojakhin der Grund gewesen sein, diesen sein Misstrauen durch einige Zeilen zu erkennen zu geben, nämlich 5, 27 'Sei nicht vorschnell mit dem Munde und dein Herz eile nicht, ein Wort vor Gott (= Orakel) vorzubringen; denn Gott ist im Himmel, du aber bist auf Erden: deshalb seien deiner Worte wenige. Denn Träume kommen, wo viele Sorge ist, und Torenrede, wo viele Worte gemacht werden.'

Endlich möchte ich das Gesicht der Zeit Jojakhins noch in einer unstreitig historischen Anspielung Kohelets erkennen und daraus zugleich ein ganz genaues Datum für die Abfassung des Buches ableiten: ich meine die Verse 19, 16f.: 'Wehe dir, Land, wenn dein König ein Knabe ist, und deine Fürsten morgens schmausen! Heil dir, Land, wenn dein König der Edelgeborene ist und deine Fürsten zu später Stunde schmausen! . . . . (v. 20) Aber fluche einem Könige nicht mit Vorbedacht, noch einem Mächtigen in deinen innersten Gemächern; sonst möchten die Vögel des Himmels den Laut entführen und die Geflügelten das Wort verraten'. Für den 'Knaben' auf dem Throne halte ich Labaschi-Marduk, der 556 in jugendlichem Alter seinem Vater Neriglissar in der Herrschaft folgte, für den 'Edelgeborenen' (בן חורים), d. h. nicht von königlichen Eltern Stammenden, den Nabū-nāid, Sohn des 'durchlauchtigen Grossen' (rubū-emḳu) Nabū-balassu-iḳbi, den eine Gegenpartei Labaschi-Marduks noch im Laufe des Jahres 556 auf den Thron setzte. In die neunmonatige Regierung des Labaschi-Marduk, d. h. in das Jahr 556 würde dann die Abfassung des Buches Koheleth zu setzen sein, da sein Autor gemäss 9, 16 von den auf die Absetzung des jungen Königs zielenden Vorbereitungen Kunde hatte und mit Freuden einem Regierungswechsel entgegensah, ohne doch zu wagen, offen mit seinen Sympathien für Nabū-nāid hervorzutreten. Dieses Wissen um die am Hofe vor sich gehenden Intriguen verbunden mit der Politik des Zuwartens scheint mir so recht zu der Stellung zu passen, die Jojakhin als Höfling der babylonischen Könige bekleidete.

Nimmt man König Jojakhin als Verfasser des Buches Koheleth, so findet auch dessen religiöser Standpunkt seine Erklärung. Nach II. Kg. 24, 9 tat Jojakhin während seiner dreimonatlichen Regierung 'das Böse in den Augen Jahwäs, gerade wie sein Vater es getan hatte', für ihn waren also von früh an Gott und Jahwä nicht zusammenfallende Begriffe. Als vollends der Tempel Jahwäs in Feuer aufgegangen war, mag er wie mancher der Exilierten darin den Beweis der Schwäche des jüdischen Gottes erblickt haben; man darf vielleicht annehmen, dass sein Gott sich entnationalisierte, zwar die Attribute des Seins und Wirkens beibehielt, aber die Eigenschaft einbüsste, von Menschen begriffen oder gar beeinflusst zu werden. Das entspräche nun der Theologie Koheleths, und die viel diskutierte Erscheinung, dass der Autor nie den Namen Jahwä in den Mund nimmt, fände in dem historisch bezeugten Verhalten König Jojakhins zu Gott Jahwä einigermassen ihre Lösung.

Mancherlei spricht somit für die These von der Abfassung Koheleths im babylonischen Exile seitens Jojakhins; gegen dieselbe lässt sich m. E. kein triftiger Umstand vorbringen. Man hat sich gewöhnt, die zahlreichen Aramaismen Koheleths für ein untrügliches Anzeichen späterer Abfassung zu halten; aber können uns solche bei einem hebräischen Autor sehr befremden, der die beste und längste Zeit seines Lebens in einem Volksmilieu verbrachte, das schon fast 200 Jahre früher einen von Aramäern starken Einschlag hatte, wie die Kontrakte mit aramäischen Unterschriften aus der Zeit Salmanassars IV. und Tiglatpilesars III. beweisen? Auch das Vorkommen des Wortes פתגם (8, 11) zwingt nicht, Koheleth frühestens in die Zeit des Kyros zu setzen; denn es könnte ebenso gut aus dem Medischen wie aus dem Persischen stammen und etwa infolge der Berührungen, die Babylon seit Assyriens Niedergange mit Medien hatte, in das Semitische hinübergewandert sein.

Ich möchte das, was ich von der Entstehung des Buches Koheleth in Babel rein hypothetisch vorgetragen habe, besonders den Assyriologen zur Nachprüfung, event. auch zur weiteren Begründung empfehlen; gelingt es die Sache evident zu machen, so würde unsere Kenntnis der Geschichte des jüdischen Exils dadurch bedeutend erweitert und vertieft werden.

[1]) Oder soll man מסכן in der Bedeutung von *muškenu* = MAŠENKAK (Cod. Ham.) = Ministeriale (cf. auch Telamarna, Winckler 1 Z. 37, wo es so zu übersetzen sein wird) nehmen und darin einen Ausdruck der Unterwürfigkeit des Königs von Juda gegenüber dem babylonischen Grosskönig erblicken? In cap. 4,13 scheint mir der Gegensatz vom Ministerialen zum Könige recht bezeichnend zu sein.

Beiträge zur Kyrossage X.

Von G. Hüsing.

Im II. Beitrage haben wir eine Sagenform herangezogen, in der „Kyros“ als *Husrava* auftritt, d. h. als Ḫusrav. Es verdient jedenfalls verzeichnet zu werden, dass dieser Name auch im Parizadeh-Märchen vorkommt, wo freilich der alte König diesen Namen führt. Also der König heisst Chusrav, Parvēz und Bahman heissen die Söhne.

Chusrav II Parvēz soll ja nun aber drei Gattinnen gehabt haben, die sagenberühmte Šīrīn, Marjām, die Tochter des Kaisers Maurikios, und Gurdieh, die Schwester des Bahrām Cūbīn. Es ist die sagenberühmteste Zeit der Sassaniden, eine letzte hellerleuchtete Periode vor der Nacht des Islams, und wir finden ihre Spuren noch öfters in 1001 Nacht. Ja fast scheint es, als ob auch Marjām, die Gürtelmaid, mit der Gattin Chusravs in Beziehungen stünde. Und wenn man die „historische“ Marjām für unhistorisch halten soll, dann erhebt sich sogar der Verdacht, dass diese Christin keine andere wäre als Šīrīn selbst. Des Königs Sohn ist Šahriār, und „Turandot“ ist seine Tochter.

Es wäre sehr wunderlich, wenn unter diesen Umständen unser Parizadeh-Märchen nicht durch allerlei historische Züge verunreinigt worden wäre, wie andererseits seine Einwirkung auf die Geschichtsüberlieferung zu untersuchen sein würde.

Zum Verständnisse der Gestalt der Parizadeh werden wir wohl also auch die Turandot heranziehen müssen, die ursprünglich, wie die Varianten zeigen, ihren Freiern nicht Rätsel aufgab, sondern Heldentaten der Art, wie die Brüder der Parizadeh sie — nicht verrichten. Dann wäre Parizadeh in das Märchen nur hinein geraten, d. h. die Episode von der Erwerbung der 3 Wunderdinge wäre zunächst heraus zu streichen und Parizadeh sollte nun gleich Paribanu sein, wir brauchten also drei Prinzen. Und es waren auch drei, wie die Geschichte des Sultans und seiner Söhne mit dem verzaubernden Vogel (im Nachtrage zu 1001 Nacht, Henning XXIII S. 187 ff.) zeigt. Der daneben auftauchende Typus mit zwei Brüdern gehört in die Perseussage, in der die Mutter mit dem Sohne im Kasten ins Wasser geworfen werden.

Die Geschichte des Parizadeh-Märchens ist noch sehr unklar, aber die von Henne-Am-Rhyn (Deutsche Volkssagen, 1878, S. 471 ff.) aus Sargans mitgeteilte Fassung könnte wirklich nur dann aus 1001 Nacht abstammen, wenn der Sammler selbst sie erfunden und dabei Kenntnisse entwickelt hätte, wie er sie 1878 nicht gut haben konnte und sonst nicht verrät. Sie ist also stark in Betracht zu ziehen. Aber auch die Geschichte vom Lastträger und den 3 Schwestern ist eine Variante dieses Märchens. Man beachte nur: es sollen drei Schwestern sein, die dritte aber ist nur die „Einkäuferin“, es sind nur zwei, und die zweite trägt die Spuren der Geisselung, die den beiden Hündinnen, den wirklichen beiden neidischen Schwestern, widerfahren war. Die Erzählung ist also aus zwei Fassungen zusammengeflossen, in deren einer die beiden Schwestern in menschlicher Gestalt auftraten, während sie in der anderen noch in Hündinnen verwandelt sind. Die „Geschichte des zweiten Mädchens“ gehört also hinaus. Auch hier werden die 3 Schwestern ohne ihr Wissen vom Könige belauscht, worauf die Verheiratung erfolgt.

Diese letztere Fassung lehrt aber vor allen Dingen, dass die Schwestern der „Mandane“ Hündinnen sind. Also wird Schwester Mandane auch eine Hündin sein können, d. h. als *Σπακω* auftreten können; diese Spako muss ja als treue Mutter die in eine Hündin verwandelte Mandane selbst sein.

Kyros ist Fretana, Miþra, Apollon, und dieser heisst *Λυκηγενης*, *Λυκειος*, weil er wirklich von der Wölfin geboren ist, wie Kyros von der Hündin. Wir verstehen jetzt aber auch den Anfang von Herodotos I 111. Das Weib des Hirten gebiert ein totes Kind, das für Kyros unter geschoben wird. Dieses letztere tun aber die beiden neidischen Schwestern, und da wir diese als Hündinnen kennen, so mag das tot geborene „Kind“ wohl eben ein junger Hund sein, wie er der Mutter der Parizadeh ja wirklich untergeschoben wird.

Man vergleiche dazu E. Siecke: Mondgottheit bei den Griechen (Berlin 1885, Progr.) S. 14: „III Der Mond als Hund“ und ebenda S. 11, wo Siecke richtig erkannt hat, dass die Leda, die das Ei legt, ein Vogel sein muss und keine „Nacht“.

Dass das Parizadeh-Märchen also nicht nur überhaupt zur Kyrossage gehört, sondern zu deren Aufklärung unerlässlich ist, wird nicht mehr geleugnet werden können. Es zeigt uns, dass die griechische Fassung bereits verderbt ist, und in welcher Weise.

Wie aber die Wölfin den Apollon und

die Artemis gebiert, so sind es im Sarganser Märchen zwei Kinder, ein Knabe und ein Mädchen, jedes mit einem goldenen Sterne auf der Brust, und sie werden durch zwei tote junge Hunde ersetzt, die hier die Mutter des Königs unterschiebt, obgleich die beiden Schwestern vorhanden sind und offenbar zur gleichen Zeit verheiratet wurden. So müssen wir ja ergänzen. Nun lässt die Alte die junge Mutter mit ihren beiden Kindern in den Wald führen, wo sie getötet werden sollen. Als Wahrzeichen sollen die Knechte die rechte Hand der Königin bringen. Statt dessen empfängt die Alte die Hand einer einer „eben Verstorbenen" — ein Motiv aus der Kyrossage, das im Parizadeh-Märchen gar nicht vorkommt, — und die Kinder werden samt ihrem Schmucke in einem verpichten hohlen Baumstamme ins Meer gelassen. Sie werden dann gefunden und wachsen bei einer Fischerfamilie auf, gelangen später an den „goldenen Wasserfluss", werden steinreich und der Prinz lässt für sein Schwesterlein den Palast mit dem Garten herrichten, und nun werden alle Fürstenfamilien zu Gaste geladen. Um aber zu hintertreiben, dass ihr Sohn davon erfahre, fängt die alte Königin alle Einladungen an ihn ab und veranlasst durch eine Vertraute, dass der junge Prinz auszieht, den singenden Baum im Garten des gläsernen Berges zu holen. Zwei Riesen werden ihm den Weg weisen, und mit einer ihm von der Vertrauten überreichten Kugel soll er sich die Sohlen salben, damit er meilenweit schreiten kann. Im Berge soll er sich hüten, nicht am Tanze teilzunehmen. Der Prinz führt alles glücklich aus und wird nun veranlasst, ebenda den „Vogel der Wahrheit" zu holen. Er lässt sich diesmal zum Tanze verführen und wird im Berge eingeschlossen. Wie die Zeit der Rückkehr verflossen, bricht die Schwester auf, ihn zu suchen, und wie sie den Käfig des Vogels in der Hand hält, verwandelt sich der gläserne Berg in eine glänzende Stadt und die Tanzenden sind erlöst. Der Vogel offenbart dem Vater des Prinzen die Wahrheit. — Mir scheinen die Abweichungen von 1001 Nacht zu echt zu sein, als dass sie jemand hätte hinzu erfinden können; es werden wohl noch weitere Varianten auftauchen, die das Rätsel einmal lösen. Einstweilen vergleiche man Reinhold Köhler, Märchenforschung S. 58, 62, 143, 188 für die „Episode".

Aber noch eine Bemerkung sei hier angeschlossen. Die beiden Schwestern der Königin werden ihrem Wunsche gemäss mit Hofbeamten verheiratet — steht damit etwa der Bericht von den Hofämtern, die Kyros bekleidet haben soll, in irgend einer Beziehung? Es ist ja bekannt, dass die Motive zwar festgehalten, aber umgestaltet, auf andere Personen übertragen werden u. s. w. So oben das Motiv des Geradeverstorbenseins.

Im Berichte des Herodotos ist also das eigentlich Wunderbare schon stark heraus gebrochen, die Wasserfahrt des Knaben im Körbchen, die beiden hündischen Schwestern, die Unterschiebung der toten jungen Hunde — das sind vermutlich Dinge, die der Grieche wohl vorgefunden, aber gestrichen hat, und deren Rudimente wir nun festzustellen haben. Das ist vielleicht möglich bei der Flucht der Mandane, die zu einer Flucht des Kyros allein geworden wäre. Ebenso vermissen wir den sprechenden Vogel (Sena-Murgha), von dem vielleicht bei Nikolaos eine Spur in den glückbringenden Vögeln zu sehen ist, die sich auf das Haus niederlassen, wo Kyros als Knabe gelebt hatte, denn dort wohnte ja doch der Sena-Murgha?

Wenn nun auch Mandane eine historische Gestalt sein wird, so verbirgt sich hinter ihr in der Sage natürlich eine Göttin, und wenn Kyros gleich Miþra ist, dann können wir eigentlich nur die gürtelgeschmückte Wassergöttin Anāhitā erwarten. Das würde zu den beiden Träumen vom Wasser der Mandane, das Asien überschwemmt, und vom Weinstocke, der Asien überschattet, nicht übel stimmen, und das sind die einzigen beiden Charakteristika, die uns von Mandane überliefert sind.

Eine Gottheit dürfte aber auch Vaibara-*Οιβαρης* sein, der „Bringer des Guten", der wohl Homa sein könnte. Freilich wird von ihm wieder berichtet, dass er gegeiselt worden sei, was vielleicht auf einer Verwechselung beruht. Aber es ist auch nicht ausgeschlossen, dass sich hier die Erinnerung an eine historische Gestalt eingedrängt hätte, so dass *Οιβαρης* bisher wohl ein Rätsel bleibt. (Vgl. übrigens meine Bemerkungen im Archiv für Religionswissenschaft).

Ein axumitischer König im 6. Jahrhundert nach Chr.

Von E. Glaser.

Da die Drucklegung meines nach Mitte Dezember 1902 begonnenen und im Manuskript fast abgeschlossenen Inschriftenwerkes voraussichtlich längere Zeit in Anspruch nehmen wird — es wird sich wohl um weit

über hundert Druckbogen handeln — so möchte ich den Fachgenossen schon jetzt einzelne Ergebnisse unterbreiten. Ich greife aufs Geratewohl einen wichtigen Königsnamen heraus, der in der sogenannten Dammstele II (= Gl. 618) eine Rolle spielt. Es handelt sich um den axumitischen Oberherrn des jemenischen Statthalters oder Vizekönigs Abraha. Es wird das einfachste sein, den betreffenden Passus meines Manuskriptes tel quel wiederzugeben:

Lautet der Name des geʿezitischen (axumitischen) Königs רמחם זבימן oder bloss רמחם (= arab. رُمَاحِس)? Die Frage ist nicht so einfach, wie sie scheint. רמחם zwar ist einfach zu erklären, freilich anders als es bisher (auch meinerseits, der ich *Ramḥîs* oder ähnlich vokalisierte) geschah. רמחם ist nämlich identisch mit arab. رُمَاحِس, worüber die ausführlichste Belehrung im *Tâdj elʿarûs* (Bd. IV S. 163) steht:

الرِّماحس كعلابط أهمله الجوهرى وأورده الضّاغانى عن ابن الاعرابى وصاحب اللسان عن أبى عمرو فى نعت الشجاع الجرئ المقدام كالرحامس والحمارس والفداحس قال الازهرى وهى كلها صحيحة والرماحس الأسد لاقدامه وجراءته.

Dann nennt der Verfasser des Tâdj einen Mann, namens: الرماحس بن عبد العُزّى بن الرماحس, ferner einen عبدالله بن رماحس القتيبى الرمادى, einen الرماحس بن الرسارس und schliesslich ein Dorf رحموس in Ägypten im Bezirk von الاشمونين.

Nicht so einfach steht es mit dem anderen Namen. זבימן lässt nämlich scheinbar eine dreifache Erklärung zu (eine vierte, wohl die beste, folgt am Schluss der Auseinandersetzung).

1. זבימן einfacher Beiname des *Rumâḥis* und etwa *za Baimîn, za Baimûn, za Baimân* zu lesen, analog zu den so häufig mit *za* zusammengesetzten Namen, z. B. **ዘማርያም**, **ዘሚካኤል**, **ዘኢየሱስ**, **ዘክርስቶስ**, **ዘወልደ ማርያም**, **ዘድንግል** (Dillm. Lex. 1421). Dieses *za* (fem. **እንተ**, pl. comm. **እስ**) wird nichts anderes sein als das Genetivzeichen, das dort zur Anwendung gelangt, wo das Nomen regens keinen status constructus zulässt. Dillm. Lex. 1431 gibt als Beispiel: **ማርያ ፡ እንተ ፡ ያዕቆብ** ፡ Maria Jacobi. Auch im Altjemenischen und im Arabischen würde da (statt **እንተ**) דת bezw. ذات stehen, und in maskulinem Fall (z. B. Joseph statt Maria) ד bezw. ذو. Die mit **ዘ** zusammengesetzten Eigennamen drücken also (wenn ein Eigenname nach **ዘ** folgt), nichts anderes aus als „Sohn“ (oder Abkömmling, eventuell auch Anhänger, Zugehöriger) der *Mârjâm* (Maria), des *Mîkâêl*, des *Îjasûs*, des *Krestôs* etc. זבימן also = „Sohn“ (Abkömmling, Angehöriger, Zugehöriger) des בימן, wobei vorausgesetzt wird, dass בימן Eigenname ist. Wie es sich verhält, wenn **ዘ** Relativum ist, werden wir weiter unten sehen. Der Name בימן könnte identisch sein mit dem des berühmten ägyptischen Mönches oder Einsiedlers, den Dillmann Lex. 1415 als **በይሞን** (*Bajmôn*) und **በይሙን** (*Bajmûn*) aufführt, oder mit **ጴሜን** (1423), welchem Eigennamen gleichfalls בימן entsprechen kann, auch trotz des **ጴ**. Hier sei bemerkt, dass auch in der arabischen Literatur ein ähnlicher Name vorkommt. Sie kennt nämlich einen frommen Christen *Faimûn*, der das Christentum in Nedjrân eingeführt habe (ودخلت النصرانية نجران من فَيْمُون [فيميون] وخبره معروف فى كُتُب السير, Ibn Chaldûn S. 134 des arab. Textes, S. 183 und 312 (Note 124) der engl. Übersetzung des Geschichtswerkes *Yaman* von Nedjm ed dîn ʿOmârah al Ḥakamî, ed. H. C. Kay, London 1892). Dieser *Faimijjûn* war (nach Kay, Note 124 zu S. 183) ein syrischer Christ, jedoch „a follower of the true faith afterwards re-established by the Arabian Prophet“. Von einer wandernden Araberbande gefangen genommen, wurde er nach Nedjrân gebracht und dort als Sklave verkauft. Durch das Beispiel seiner Frömmigkeit und infolge der Wunder, die er im Namen des wahren Gottes vollbrachte, sei das bis dahin tiefheidnische Volk von Nedjrân zum Glauben bekehrt worden. Es fehlt mir an Zeit und Mitteln, festzustellen, ob dieser syrische *Faimûn* mit dem ägyptischen Einsiedler *Baimûn* bezw. mit **ጴሜን** identisch ist. Allem Anschein nach war der äthi-

opische König *za Baimûn* oder *za ba jamân* wohl ein Zeitgenosse des syrisch-nedjranischen *Faimûn* und mag vielleicht sein Name irgendwie mit der erwähnten Tradition zusammenhängen; denn Christ war auch er. Wenn die weiter unten gegebene Erklärung von זבימן als äthiop. *za* + *ba jamâna* [Krestôs]" („durch die rechte Hand [Christi]") richtig ist, woran wohl nicht zu zweifeln ist, dann ist זבימן einfach *za Bajamân* auszusprechen und wohl auch der Name des ägyptischen Mönches und der des ጴሜን wie nicht minder der فيمون oder فيميون der arab. Literatur auf die gleiche Weise zu erklären. Eine Personalidentität ist dann nicht einmal notwendig, da es sich möglichenfalls um einen im Süden und in Ägypten, vielleicht auch in Syrien, häufig vorgekommenen Namen rein christlicher Form, wenn auch äthiopischen Gepräges handeln würde. Vielleicht übrigens ist es bloss eine christianisierte Form eines weit älteren Namens. Könnte man nämlich den in den minäischen Inschriften von *al ʿUlâ* (ME VIII etc.) vorkommenden Eigennamen פאמן, פהאמן, דפאמן trotz des grammatischen Sinnes *fû-amîn*, den das Wort ursprünglich zu haben scheint, nachlässig etwa *Fa'mûn* oder *Fi'mûn* sprechen, dann hätte man das Prototyp all der späteren Formen, von denen nur die äthiopische wieder einen grammatischen Anstrich hat, gewissermassen eine christlich-etymologische Umgestaltung eines altheidnischen Namens. Freilich müsste man dabei schon פאמן (ohne vorgesetztes דַ) als *Personen*namen, nicht als Ortsnamen, auffassen, דפאמן also etwa: „Deszendent des "פ", was übrigens keine Schwierigkeit böte. Wir werden jedoch weiter unten sehen, dass auch ein biblischer Name in Betracht kommen kann, dass nämlich die Zusammenstellung von בימן mit biblischem מְמָן, מְמֻמִּין, בְּנֵמִין besser passt. Um wieder auf den ägyptischen Einsiedler Bajmûn zurückzukommen, so wäre es für unsere Zwecke ganz gleichgültig, wann dieser gelebt hat. Es handelt sich nämlich nicht um dessen Person, sondern nur um den Namen, der ja häufig vorgekommen sein kann. Der Vater oder Ahn (oder sogar, wie wir sehen werden, Sohn) unseres Rumâḥis kann ja ebenfalls *Bajmûn* geheissen haben. Ist diese Ansicht zutreffend, dann müssten wir in בימן zunächst einen fremden Namen vermuten, vielleicht einen ägyptisch-koptischen, dessen genaue Urform erst noch festzustellen wäre. Anscheinend deckt sie sich mit der unter No. 4 aufgeführten, ersichtlich erst später entstandenen, also sekundären Form *ba jamân* „durch die rechte (Hand)", die aus ihr hervorgegangen sein könnte. Es kann indes auch, wie wir weiter unten zeigen werden, ein ursprünglich hebräischer Name sein, ja selbst ein griechischer (oder syrischer?), wie ja möglicherweise auch רמחם eine griechische Endung haben könnte, obgleich er, wie wir gesehen, dem arab. رُمَاحس „stark und kühn, Löwe" entspricht, was ja kein ursprünglich arab. Name zu sein braucht. Denn es dürfte schwer fallen, für das Wort, ja selbst für den Eigennamen رماحس oder الرّماحس ein genügend hohes Alter nachzuweisen, um den arab. Ursprung über jeden Zweifel festgestellt zu erachten; geht ja keine der Stellen, an denen das Wort oder der Name vorkommt (s. oben) oder etwa noch vorkommen kann, über das 6. nachchristliche Jahrhundert zurück! Auch dürfen wir nicht vergessen, dass unsere Inschrift aus der Mitte des 6. Jhd. nach Chr. stammt, wo es der Beziehungen, politischer sowohl wie kultureller Natur, zum Koptentum und Griechentum des Nillandes (und zu Syrien) genug gegeben hat. Wir werden weiter unten sehen, für was wir uns zu entscheiden haben.

2. könnte בימן Orts-, Burgen- oder Stammesname sein, also *za* בימן = „der von (aus) בימן" oder auch „der Herr von בימן", also ganz wie altjemenisches דַ oder arab. ذو mit Ortsnamen. In diesem Falle böte der Name scheinbar ein Analogon zu dem im Periplus Maris Erythraei erwähnten Axumitenkönig *Zoskales*, dessen Name wohl auch aus *za* oder *zû* (= altjem. דַ) + *Skal* (*Sakal*, *Sakale*, *Sagale* oder ähnlich) zusammengesetzt sein wird, so dass wir nur den Beinamen des Königs, nicht den eigentlichen Namen, vor uns hätten. In jener alten Zeit hätte „von, aus, Herr von" also auch im Äthiopischen *zû* oder *zô* oder *zo* gelautet und wäre erst später zu *za* abgeschwächt worden. Ich halte jedoch die Deutung von בימן als Orts- oder Stammesname — wegen der Form — für unwahrscheinlich. Dazu kommt, dass der zweite Komponent *Skal* in *Zoskales* ja auch ein Apellativum sein kann, ja sogar auch ein Personenname. Wir brauchen nur anzunehmen, dass *Zoskales* verschrieben sei für *Ζωσκάδης* (also *Λ* statt *Δ*), dann hätten wir einen Namen ዞሰገድ (*Zôsagade*), der den

laut Dillm. Lex. 1413 in zusammengesetzten Königsnamen vorkommenden Komponenten ሰገድ enthielte. Ja, selbst das Apellativum ሰገል (also *l*, nicht *d*), gäbe einen brauchbaren Sinn: *Zôsagale* „Inhaber der divinatio, hariolatio, ominatio, astrologia, magia, des augurium“ (Dillm. Lex. 397), also etwa „der Augur“, „der Seher“, „der Magier“, während *Zôsagade* irgendwie mit ሰገደ : se prosternere vel procumbere coram aliquo zusammenzuhängen scheint, etwa: „der demütig sich vor Gott Prosternierende“, „der von Gottesverehrung Erfüllte“ oder ähnlich. Schliesslich kann auch ein Personenname *S. g. l.* oder *S. g d.* vorliegen, also *Zoskales* = „der (Abkömmling, Zugehörige, Vater) des *S. g. l.* (*S. g. d.*, *S. k. l.* etc.). Es dürfte nicht schwer sein, in den äthiopischen Königslisten (Z.D.M.G. VII) nunmehr Namen zu finden, die an die erörterten Formen anklingen; ich unterlasse jedoch die mehr oder weniger wertlose Spielerei.

3. Es könnte der Name *Zubaimân* (Deminutiv von *z. b. m.* mit Determination) oder *Zabjûm*, *Zibjâm* etc. gelesen werden, welche in der ersten Ausgabe vertretene Vermutung ich indes jetzt gleichfalls zugunsten der unter No. 1 gegebenen Deutung zurückstellen möchte; doch s. eine präzisere Deutung weiter unten. Auch die von Hommel irgendwo in seinen Schriften geäusserte Ansicht, der König habe geheissen: „רמחם, welcher in Jemen (ist)“, vermag ich nicht gutzuheissen; denn so nennt sich kein König. Selbst wenn man auf den grammatisch ja gewiss zulässigen Ausweg verfallen wollte, die Worte: „welcher in Jemen“ nicht als Teil des Namens zu betrachten, sondern als zusammengehörig mit den gleich darauffolgenden Worten:

מלך שבא ודרידן וחצרמות וימנת ואערבהמו טודם ותהמת, also „*Rumâḥis*, welcher in Jemen der König (ist) von Saba, Dî Raidân, Ḥadhramôt, Jemnat und von deren Völkern (Arabern?) in Hoch- und Tiefland“, selbst dann noch würde ich mich dagegen sträuben. Denn der lange Königstitel bezieht sich nicht auf *Rumâḥis*, sondern auf *Abraha*, wie schon Hugo Winckler (Altoriental. Forsch. 315) annahm. *Abraha* nennt sich nämlich in der Inschrift überall kurzweg den „König“, während er seinen Oberherrn in fast wegwerfendem Ton bald als „den geʿezitischen König“ (Z. 5), bald kurz als „den *Naggâšî*“ (*Negus*) (Z. 88) bezeichnet. Das Abhängigkeitsverhältnis wird damals also wohl ein sehr lockeres gewesen sein. Aber auch bei Anerkennung der grammatischen Zulässigkeit der Auffassung זבימן = „welcher in Jemen (ist)“, ist es schwer denkbar, dass damals ganz Südarabien *Jemen* geheissen habe, und noch undenkbarer, dass in diesem Jemen eine spezielle Provinz ebenfalls ימנת geheissen haben könnte, wie es doch der Titel erfordern würde. Und dann: was wäre das für komischer Titel: „der geʿezitische König, welcher in Jemen König ist von Saba etc.!“

4. Weit eher könnte man בימן als Abkürzung auffassen aus *ba jamâna* [*Krestôs*] „durch die rechte Hand [Christi]“, den ganzen Namen also: *za Bajamân*, was aber wahrscheinlich wieder unser obiger *Baimûn* wäre, der vielleicht erst aus *za Bajamân* bezw. dieser aus jenem, hervorgegangen ist, falls nicht beide auf einen gemeinsamen, vielleicht hebräischen Ursprung zurückgehen. Solche äthiopische Eigennamen mit der Präposition *ba* — vgl. dazu auch den biblischen בְּצַלְאֵל „im Schatten (durch den Schatten?) El's“ — gibt es mehrere: *ba khaila Mîkâêl* „durch die Kraft des Engels Michael“, *ba tsalôte M.* „durch das Gebet Michaels“ etc. (s. Nöldeke, Beitr. z sem. Sprachw. 105), *ba khaila Selûs* „durch die Kraft der Dreieinigkeit“ (Dillm. Lex. 1414), በእደ ፡ ማርያም (Dillm. 1415) „durch die Hand (Hülfe, Kraft, Macht) Mariens etc. So ist ja auch das bekannte בעם nichts anderes als „durch ʿAmm“ d. h. „durch die Kraft ʿAmms“, בעתתר „durch ʿAthtar“, wobei das ב freilich auch = בן „von“ sein könnte wie in בנוד, das nicht „Sohn Wadd's“ sondern „von Wadd (geschenkt)“ bedeutet (die Deutung *bânî Wadd* „mein Erbauer (Schöpfer) ist Wadd“ ist wegen des in diesem Fall nicht perfekten Pronominalsuffixes bedenklich; eher wäre „ein Schöpfer ist Wadd“ denkbar). Dieses ב „durch“ oder „von“ oder selbst „in“ ist nicht zu verwechseln mit dem ב in den safaitischen Namen: באמה, באבה, בבנה, באחה, בחלה, ברדה; denn da wird es wohl nur eine Art Anrufung „bei“ wie bei den Götteranrufungen sein, also: „bei seiner Mutter!“ etc., aber im Sinne von „beim Wohle (beim Leben) seiner Mutter!“ Dieses safaitische ב ist also weder, wie Nöldeke einmal wollte (s. Beitr. z. sem. Sprachw. 97) = בן „Sohn“, noch wie Lidzbarski will = אבו „Vater“. Auch der Name בחגה, den Nöldeke S. 97 Fussn. 5 erwähnt, wird nicht „auf seiner Wallfahrt“ bedeuten, sondern höchstens „bei (beim Gelingen) seiner Wallfahrt!“, falls hier

חג wirklich = „Wallfahrt“ bezeichnet; ich möchte lieber an das äthiopische ሕግ: „Gesetz“ denken. — Das wichtigste aber von allem scheint mir, dass בימן eine Verkürzung aus בִּנְיָמִין oder besser: dass es identisch mit den biblischen Eigennamen מַיָמִן, מִינָמִן, מַנְיָמִין, babyl. *Minjamîni* sein wird, die vielleicht gleichfalls nur Abkürzungen sind aus „von der Rechten dieses oder jenes Gottes“ ganz wie äthiop. *ba jamâna Krestôs*; vergl. dazu den Eigennamen מְפִיבֹשֶׁת „auf Befehl des (Gottes) בשת“, vielleicht auch מְשֶׁלֶמְיָה, מְשֶׁלֶמְיָהוּ u. a. Auch יָמִין Genes. 46, 10; Ex. 6, 15; Num. 26, 12; 1. Chr. 4, 24 wird nur eine Abkürzung aus *Jamîn-êl* oder aus *Bin-jamîn-êl* sein. Lassen wir den Gott fort, dann könnte also זבימן vielleicht auch = „[Abkömmling] von Benjamin“ sein (so dass selbst das äthiop. *ba jamâna* [*Krêstos*] nur eine volksethymologische Weiterbildung aus בִּנְיָמִין oder dieses eine Abkürzung aus einem volleren *Binjamîn El* oder dgl. wäre). Dass auch der volle Name ብንያምን, ብንያሚን, ብንያሞን (Dillm. Lex. 1414) im Äthiopischen vorkommt, tut der Sache keinen Abbruch.

Der König hiess also *Rumâḥis za bajamân*, d. h. „Rumâḥis, Abkömmling (Anhänger, Zugehöriger) des *Bajamân* (oder voller: des *Bajamâna Krestôs* = des *Mijjamîn* [*Minjamîn, Bijjamîn, Binjamîn*] Christi). *za* als „welcher“ gedeutet, ergäbe: „Rumâḥis, welcher ist (existiert) durch die rechte (Hand) [Christi]“. Auch diese Deutung ist möglich. Selbst die Auffassung *za* = „Besitzer von“ wäre noch zulässig; sie ergäbe allerdings fast den entgegengesetzten Sinn von *za* „Abkömmling, Zugehöhöriger des ....“, nämlich den Sinn: „Vater“, also: „R. Vater (Besitzer) des *Bajamân*“. In diesem Falle wäre *Bajamân* sicher Personenname. *Rumâḥis za bajamân* ist sicher nicht identisch mit Kaleb (Ela Aṣbeḥa), sondern dessen erster oder höchstens zweiter Nachfolger. Das geht aus dem Zeitpunkt der ja genau datierten Inschrift hervor. Nur wenn sich trotz allem und allem nachweisen liesse, dass Kaleb zur Zeit der Inschrift noch regierte, was nach allen Nachrichten aber mehr als unwahrscheinlich ist, nur dann müssten wir einen Königsnamen: *Kaleb Rumâḥis za Bajamân* kombinieren. Ist *za* = „Abkömmling (Sohn) des“, dann kann natürlich *Bajamân* auch Beiname Kalebs sein, und *Rumâḥis* wäre dessen Sohn. Wie man sieht, hängt vieles von der genauen Deutung des Wörtchens *za* ab, die aber vorläufig noch nicht möglich ist. Indes glaube ich, dass uns die Münzlegenden Aufschluss geben werden. Darüber ein anderesmal.

München, den 8. Sept.

Nachtrag vom 2. Oktober.

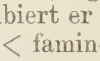
1. Wahrscheinlich ist auch der Name דזכנר in derselben Inschrift Gl. 618, Z. 19 ähnlich wie זבימן zu erklären; etwa als ד + *za* + *ba* + נר „(Licht?, Feuer?)“, also Abkürzung aus *za* + *ba* + נר + Gottesname.

2. Es liegt eine schwache Möglichkeit vor, alles was nach אברה Z. 4 der Inschrift Gl. 618 folgt, also: עזלי מלכן אגעזן רמחם זבימן מלך שבא וזרידן וחצרמות וימנת ואערבהמו טודם ותהמת als Titelteile Abraha's selbst aufzufassen: „Ena Abraha, der ע des ge'ezitischen Königs, ein Löwe, welcher durch die Rechte [Christi] ist, [oder: welcher durch die Rechte Christi König ist von Saba' etc.], König von Saba' etc.“ Die Sache möge erwogen werden, einen so gezwungenen Eindruck sie auch macht!

Besprechungen.

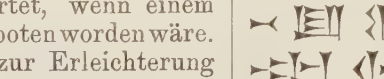
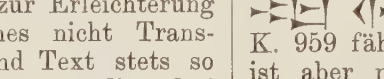
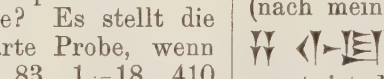
Alfred Boissier, Dr. phil. Choix de Textes Relatifs à la Divination Assyro-Babylonienne. Avec 4 Planches. Genève, Henry Kündig, 1905. [Tous droits réservés]. 8°. 275 SS. Besprochen von A. Ungnad.

Dass die Omenliteratur eins der schwierigsten Kapitel für den Assyriologen bildet, wird jeder gern zugeben und daraufhin demjenigen, der zum ersten Male eine grössere Reihe solcher Texte behandelt, eine weitgehende Nachsicht nicht versagen. Dafür ist aber auch die Forderung berechtigt, dass eine derartige Bearbeitung zunächst schon rein äusserlich in einer Form gegeben wird, die dem Leser das Eindringen in den Stoff nach Kräften erleichtert. Dass B. dieses getan habe, kann man nun nicht gerade behaupten. Das Buch macht den Eindruck, als ob der Verfasser die einzelnen Teile als verschiedene Arbeiten ausgeführt und gedruckt, aber nicht zusammengearbeitet hat. Daher mag es wohl auch kommen, dass manche der in einem Kapitel gewonnenen Resultate in einem anderen gänzlich ignoriert werden; man vergleiche z. B. DINGIR. KÚ (S. 23, 18), das B. (S. 18, 18) nicht zu übersetzen wagt, während er S. 47, 19 richtig < le dieu dévorera? > (mit Fragezeichen) übersetzt. Ohne ein Fragezeichen transskribiert

und übersetzt er auch S. 138, 15 richtig (= S. 145, 15) *Nêrgal*[1]) *ina mâti nakri ikkal* = < Nergal . . . dévorera >; vgl. auch S. 243, 5. Dagegen transskribiert er S. 189, 35 AN. KU und übersetzt < famine? (épidémie? >. Ganz ähnlich weiss B. S. 10, 13 mit  nichts anzufangen (ina TE transskribiert er), trotzdem sich aus S. 66, 15 verglichen mit Anm. 169 die richtige Lesung *kussâ* für klar ergibt. Aehnliche Inkonsequenzen, die bei einer genauen Durchsicht hätten vermieden werden können, begegnen öfter. Gern hätte man statt der elf Jahre, die seit der Ankündigung einer Uebersetzung in der Vorrede zu B.'s Documents Assyriens Relatifs aux Présages verstrichen sind, zwölf gewartet, wenn einem dafür etwas Einheitliches geboten worden wäre.

Warum hat B. ferner zur Erleichterung der Lektüre seines Buches nicht Transskription, Uebersetzung und Text stets so drucken lassen, dass man bequem diese drei Faktoren übersehen konnte? Es stellt die Geduld doch auf eine harte Probe, wenn man bei einem Texte wie 83, 1–18, 410 die Uebersetzung auf S. 14ff., die Transskription auf S. 16ff. und den Keilschrifttext auf S. 19ff. findet. Bei vielen Texten verzichtet B. vollständig auf jegliche Transskription. Diese Methode ist durchaus verwerflich. Mag jemand noch so falsch transskribieren, so kann man doch aus seiner Transskription schnell und sicher erkennen, was er sich gedacht hat, während man sich bei einer blossen Uebersetzung, die der Natur der Texte zufolge oft keinen zusammenhängenden Sinn ergibt, bisweilen vergeblich fragen muss, wie sie zustande gekommen ist. B.'s Fehler und Ungenauigkeiten sind leider recht zahlreich: Fehler wie SUM-*in* = *iddin* statt *inamdin(-in)* (S. 19, 10 u. 11) = donnera und *imît*(!) = mourra (S. 19, 20) wird man kaum einem Anfänger verzeihen. Bös ist die assyrische Grammatik mitgenommen in einem Satze wie dem zuletzt zitierten: . . . . . II *naqabti šumelitišu* (!) *ṣalmu* (!) *bêl niqê imît* (!)! Manchen Fehler hätte B. wohl vermeiden können, wenn er die Transskription in der herkömmlichen Weise gegeben hätte, ohne es zu versuchen, einen zusammenhängenden assyrischen Text unter Verzicht auf jede Silbenabteilung etc. zu bieten. Ebenso störend ist es, ideographische Zeichengruppen ohne trennende Punkte wiederzugeben, was B. öfter (jedoch nicht konsequent) tut. Vgl. S. 47, 17: ŠUSI, NUN. (sic!) GALGAL und MÁDUDU, und sogar *nerpaddu* (S. 204, 34), das B. für ein assyrisches Wort zu halten scheint.

[1]) Ich gebe durchweg B.'s Transskriptionen.

Die zur Uebersetzung hinzugefügten Anmerkungen sind in der Regel zu kurz gehalten, und daher oft unklar; vgl. auf der ganz verunglückten S. 19 zu *naksu* die Anmerkung 49 *nakisu*; was soll man sich dabei denken? Vielfach bringt B. nicht edierte Texte nur im Auszug; ein solches Verfahren ist auch nicht zu billigen. Man soll erst die Texte edieren und sie dann erklären, da sonst die Kontrolle erschwert oder ganz unmöglich gemacht wird. Dass B. bei der Heranziehung unedierter Texte nicht ganz zuverlässig ist, zeigt z. B. Anm. 50 (gleichfalls auf S. 19), wo als Parallele zu Z. 2 aus K. 959 citiert wird:   etc. Hier denkt jeder, K. 959 fährt so fort wie sein Duplikat; dem ist aber nicht so; vielmehr fährt K. 959 (nach meiner Kopie) fort  . . . Auch sonst ist das Duplikat nicht genügend ausgebeutet. Also nochmals: erst Edition, dann Interpretation!

Man kann allerdings nicht leugnen, dass der zweite Abschnitt des Buches (L'haruspicine S. 39ff.) ein viel sorgfältigeres Aussehen darbietet, als der erste (Présages tirés des animaux S. 1ff.). Dieses liegt z. T. daran, dass die immer wiederkehrenden termina der Organe und ihrer Teile unübersetzt bleiben, da ihre spezielle Bedeutung fast durchweg noch unbekannt ist. Zur Aufklärung mancher Schwierigkeit hätte vielleicht die Unterstützung eines Anatomen von Fach beitragen können, da die Attribute, die den einzelnen Eingeweiden und ihren Teilen gegeben werden, recht zahlreich sind. Ohne diese fachmännische Hilfe müssen ganze Reihen von Texten noch dunkel bleiben. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn B., statt solche unverständlichen Texte zu übertragen — „übersetzen" kann man hier kaum sagen —, die Aussagen über die einzelnen Organe und ihre Teile übersichtlich zusammengestellt hätte.

Dem Kapitel über die Eingeweideschau schliesst der Verf. noch einen Abschnitt über Orakel aus Beobachtung des Feuers (S. 169ff.), des Mehles (S. 173ff.) und über Traumdeutung (?) (S. 175ff.) an. Hiermit schliesst der erste Teil des Buches.

Im zweiten gibt er Transskription und Uebersetzung einzelner in seinen Docu-

ments etc. veröffentlichter Omina aus verschiedenen Gebieten der Wahrsagekunst. In mancher Hinsicht hoch interessant ist der letzte der behandelten Texte Rm. 155 (S. 253 = Documents, S. 267 ff.), der ganz wie ein Mirakelkapitel aus Livius im assyrischen Gewande aussieht, indem allerlei während einer bestimmten Zeit in Babylon und anderen Städten geschehene Wunder und Abnormitäten registriert werden, von denen gesagt wird, dass sie auf den Untergang Akkads deuteten.

Es würde hier zu weit führen, eine tabula von Ungenauigkeiten und Fehlern in B.'s Buch zu geben und Einzelheiten zu besprechen, da dieses, wie bei allen solch erstmaligen Veröffentlichungen, zu endlosen Erörterungen führen müsste. Andererseits wird man aber auch gern anerkennen, dass B. manche Schwierigkeiten glücklich gelöst hat. Hoffen wir, dass der versprochene zweite Band die Mängel des uns vorliegenden, auch soweit sie nur das Aeusserliche betreffen, abstreifen und ihm nur in seinen guten Seiten gleichen möge.

Berlin.

Die Behandlung des Hamza-alif im Arabischen besonders nach der Lehre von Az-Zamaḫšarî und Ibn al-anbârî. Von **Gotthold Weil**. München 1905 (Berliner Inauguraldissertation. Besprochen von H. Reckendorf.)

Aus der grammatischen Literatur der Araber ist in den letzten Jahrzehnten ein nicht unbeträchtliches Material veröffentlicht worden, gelegentlich sogar etwas wahllos. Noch gar manche Schrift von Wert harrt der Veröffentlichung, allein, was jetzt in erster Linie nottut, ist nicht sowohl die weitere Herausgabe sprachwissenschaftlicher Texte, als die Verarbeitung des reichen Stoffs, wobei ja nicht ausgeschlossen bleibt, dass erforderlichen Falls handschriftliches Material herangezogen wird. Man kann die Aufgabe historisch als einen Beitrag zur Geschichte der Sprachwissenschaft fassen, oder kritisch, indem man den sprachlichen Stoff und die sprachwissenschaftliche Lehre auf ihre Brauchbarkeit prüft. Nach beiden Richtungen hin hat der Verfasser der vorliegenden Dissertation einen Versuch unternommen. Ein Grundfehler der arab. Grammatiker, dass sie nämlich Laut und Buchstabe nicht reinlich scheiden, hätte hervorgehoben werden sollen. Der Verfasser ist sogar selbst gelegentlich in diesen methodischen Verstoss verfallen. Sonst aber verdient seine Arbeit alle Anerkennung. Der Verf. kennt Stoff und Methode der arab. Grammatiker, ihre Schwächen und Vorzüge, und hat sich ein selbständiges und wohlerwogenes Urteil gebildet.

Freiburg i. B., 25. August 1905.

N. **Peters**. Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice. Freiburg (Herder) 1905. Bespr. von F. Perles.

Gleich J. Lévi hat nunmehr auch Peters seiner grossen Sirachpublikation[1]) eine editio minor folgen lassen, die sich indessen von jener auch prinzipiell unterscheidet: der Text ist genau nach den Originalen (d. h. nach den Facsimiles) wiedergegeben, während die grosse Ausgabe einen auf kritischem Wege hergestellten Text bot. Ausserdem ist, da das Buch zunächst nur für Lernzwecke bestimmt ist, eine durchgehende Vokalisation gegeben, und eine lateinische Uebersetzung sowie ein kurzes Glossar beigefügt. Die Einleitung enthält einen Nachtrag zu dem schon früher gebotenen reichen Literaturverzeichnis. p. XI Z. 7 v. o. ist Kahana für Kohn zu lesen. — 16, 3 III l. מאלף für מעלף. — 38, 16 III l. שְׁאֵרוֹ für שְׁאֵרוֹ. 48, 20 II l. ויפרשו. — 51, 24 II l. צָמְאָה für צָמָאָה. Im Glossar fehlt הציע נפשו 4, 27 I „sich unterwerfen". — נעימה 45, 9 III „Musik".

Königsberg i. Pr.

Geschichte der japanischen Literatur. Von **Dr. Karl Florenz**, Professor an der Universität zu Tokio, Erster Halbband. Leipzig, Amelang's Verlag 1905. Bespr. v. J. v. Negelein.

Wenn je ein Buch als „zeitgemäss" bezeichnet werden konnte, so galt dies sicherlich von dem Werke des namentlich durch seine japanische Mythologie uns bekannt gewordenen deutschen Gelehrten, der seit längerer Zeit als Professor an der Universität zu Tokio wirkt. Der heute vorliegende erste Teil einer Literaturgeschichte Japans dürfte ungeachtet seiner bisweilen trocken zu nennenden Sachlichkeit dazu bestimmt sein, weite Kreise über die literarischen Schätze eines Volkes aufzuklären, dessen Heldenmut im Kampf, dessen vornehme und humane Gesinnung in der Zeit erbitterter

[1]) Siehe darüber OLZ V 488.

Kriegführung, dessen Fähigkeit, die abendländische Kultur unter völliger Wahrung der nationalen Eigenart für die Zwecke des kulturellen Fortschrittes zu verwerten, die bewundernde Anerkennung der ganzen Welt wachgerufen hat. Wenn wir deshalb davon reden dürfen, dass hier im eigentlichen Sinne des Wortes einem „dringenden Bedürfnis“ weiter Kreise abgeholfen ist, so müssen wir der Verlagsbuchhandlung, die mit ihrer Sammlung von Literaturgeschichten des Ostens in Einzeldarstellungen ein Unternehmen von hervorragender Verdienstlichkeit veranstaltet hat, unsere dankbare Anerkennung und dem Gelehrten, der es um eine kostbare Nummer bereichert, unseren nicht minder warmen Dank aussprechen. Bedauern müssen wir es, dass das vorliegende Werk keine Einheitlichkeit im weitesten Sinne sein eigen nennen kann, da es sich auf die Darstellung der Produktionen des alten Japan beschränkt. Der Umfang des zu behandelnden Gebietes begründet und rechtfertigt aber in gewissem Sinne diese Beschränkung. „Wer heute die Abfassung einer japanischen Literaturgeschichte unternimmt,“ sagt der Verfasser S. IV des Vorworts, „ist für die Sammlung des Stoffes fast ausschliesslich auf seine eigne Lektüre der Originale angewiesen, womit eine Anforderung an den Verfasser gestellt wird, deren Grösse man ermessen kann, wenn man bedenkt, dass die geschriebene japanische Literatur einen Zeitraum von zwölfhundert Jahren umfasst, dass sie an Gattungen äusserst mannigfaltig ist, quantitativ eine der reichsten Literaturen der Welt genannt werden muss, in zahlreichen, stark voneinander abweichenden Sprachperioden und Stilarten — vom reinen Altjapanisch bis zum reinen Chinesisch, durch allerhand Mischstufen dieser beiden Elemente — auftritt, und schliesslich, dass ihre kritische, literargeschichtliche Erforschung bei den japanischen Gelehrten selbst noch nicht weit gediehen ist. Seitdem vor nunmehr einem Dutzend Jahren Haga, Takatsu und Mikami die ersten Versuche gemacht haben, den Werdegang ihrer nationalen Literatur nach den Grundsätzen europäischer Wissenschaft zu betrachten und zu beschreiben, sind zwar viele sogenannte „Literaturgeschichten“ erschienen, doch ist unsere Kenntnis durch diese meist ohne gediegene Arbeit leichthin zusammengestellten Werkchen wenig gefördert worden.“

Für die Einteilung des Werkes waren jene Tatsachen massgebend geworden, die der japanischen Literatur ihr eigenartiges Gepräge gegeben haben. Erst der grossenteils durch Korea vermittelte Einfluss chinesischen Geistes und chinesischer Wissenschaft war es, der dem alten Japan zugleich mit einer eignen Schrift eine Literatur geschenkt hat. Das zweite vorchristliche Jahrhundert hat bereits einen Verkehr zwischen China und Japan gesehen. Der Beginn der christlichen Aera kennt diplomatische Beziehungen zwischen beiden Ländern, die seitdem niemals völlig abgebrochen worden sind und dem vordringenden chinesischen Gelehrtentum die Wege ebneten. Von grösster Bedeutung für das Studium des Chinesischen in Japan wurde die Ankunft zweier koreanischer Gelehrter in den Jahren 404—5. Mit diesem Zeitpunkt beginnt die Gründung chinesischer hoher Schulen in Japan, von denen die gesamte geistige Bildung der alten Zeit beherrscht wurde. Die ältesten poetischen Erzeugnisse des japanischen Geistes besitzen wir in den Gesängen, welche zwei Geschichtswerken aus dem Anfang des 8. nachchristlichen Jahrhunderts einverleibt sind. Sie sind als das bei weitem älteste, authentische Sprachmaterial der grossen, ural-altaïschen Sprachfamilie sprachwissenschaftlich überaus wichtig. Auch kulturhistorisch sind sie höchst wertvoll. Sie bestehen aus Glückwunsch-, Liebes-, Trauer-Liedern, Spottgesängen und Trinkgedichten. In dem kompilatorischen Charakter der Sammlung zeigt sich uns der dem Grossen und Einheitlichen abgewandte Geschmack des eigenartigen Volkes und in der Eigentümlichkeit der Dichter, sich lediglich, wenn auch mit grösster Schärfe, an das Aeussere, Gegebene, zu halten, ohne es zu vergeistigen, jenes sich dem heutigen Japan-Reisenden aufdrängende Charakteristikum alles japanischen Wesens, das zugleich dessen Grösse und dessen Beschränkung ausmacht. Florenz bringt hier, wie auch im folgenden, eine reiche Anzahl von interessanten Uebersetzungen zur Erläuterung seiner Ausführungen bei. Stets ist es des Verfassers Grundsatz gewesen, unter möglichster Wahrung des Original-Kolorits und grösster Worttreue das jedesmal Typische zu geben. Sicherlich werden diese Proben weite Kreise anregen und in viele populäre Darstellungen übernommen werden. Um von der Eigenartigkeit der japanischen Poesie eine klare Vorstellung zu geben, bedurfte es einer Beschreibung der Metrik und des Strophenbaues (S. 14—19); dieser Abschnitt schliesst mit einer feinsinnigen Auseinandersetzung des Einflusses, den der japanische Geist auf die Sprache wie auf die Kunstproduktion

des Volkes ausgeübt hat. Ueberall liegt das, vielleicht aus Mangel an schöpferischer Kraft hervorgegangene Bestreben vor, mit den kleinstmöglichen Mitteln etwas künstlerisch Vollkommenes zu schaffen (S. 19). So entstand früh die aus kaum mehr als 31 Silben bestehende Tanka-Strophe, die allmählich zur Selbstherrschaft gelangte. Indem sie die übrigen Formen der Poesie verdrängte, schuf sie ein einheitliches Schema, das dem freien Strom des Gefühls ein allzu enges Bett wies und die Entstehungsmöglichkeit ganzer Dichtungs-Gattungen, wie des Epos, aufhob. An Stelle der Kunst, der man damit die chinesischen Zwangsschuhe angezogen hatte, trat die Künstelei, das Sich-Ergehen in weichen Gefühlen, das Tändeln mit dem eignen Kummer, mit Blumen und Tieren. Schon die archaische Periode kennt, obwohl von den Verirrungen der späteren Zeit noch frei, eine ganze Zahl von technischen Kunstmitteln des Ausdrucks, sie wählt mit Vorliebe Vergleiche, die aus der Natur genommen sind, liebt hübsche Personifikationen, redet mit Bäumen und Pflanzen aller Arten; dabei künstelt sie am Ausdruck in mannigfacher Weise, wobei immer das Aeusserliche, Gesuchte, der Mangel an wirklichem Schwung und pathetischer Grösse auffällt. S. 27f. gibt der Verf. die Umdichtung eines Goethe'schen Liebesgedichtes in das japanische Geschmacksideal — ein merkwürdiges Beispiel von Fl.'s Gewandtheit und sicherem Können. — Uebrigens ist die harmlose Neigung oder schmachtende Liebe kein Vorwurf der japanischen Kunst und ihrer Schöpfer, die bloss der Befriedigung ihrer Sinnlichkeit zustreben. Nichtsdestoweniger spielt die Erotik auch auf diesem Boden eine grosse Rolle und hübsch, an die freieren Zeiten unserer vaterländischen Geschichte gemahnend, ist der zu ganzen Sängerkriegen Anlass gebende Brauch, dass Mann und Mädchen in bunten Reihen auf öffentlichem, freien Platze sich zu einer „Liederhecke" vereinigten und der einzelne einen Partner mit improvisierten Liebes- oder sonstigen Gedichten ansang, wobei der werbende Teil vielleicht häufig viel Grazie im Ausdruck seiner Gefühle entfaltet haben mag.

Noch interessanter als die archaische Poesie ist die Prosa der gleichen Zeit, die in den Noritos oder Ritualbüchern gipfelt. Sie sind frühestens im 10. Jahrh. publiziert, aber inhaltlich viel älter. Ein unschätzbares Material für den Religionshistoriker liegt in ihnen verborgen. Ein Beispiel, das „Ritual der grossen Reinigung" (S. 40ff.), lehrt, dass diess gegenüber der Sūtra-Literatur des alten Indiens, mit der es wohl am besten verglichen werden könnte, den Vorzug grösserer Klarheit und Lebendigkeit hat. Von Einzelheiten ist in dem herausgegriffenen Stücke die Furcht vor Albinos und die Verehrung des Pferdes, das mit emporgespitzten Ohren den Willen der Götter vernimmt, bemerkenswert (vgl. S. 43, 44).

Das zweite Hauptkapitel von Florenz's Werk behandelt (S. 47—124) die vorklassische Literaturepoche. Die Einführung des Buddhismus und des chinesischen Schrifttums sowie die Erwählung von Kioto zur dauernden Residenz des ganzen Landes eröffnen sie. Der über Korea oder direkt vom Festlande eingeführte Buddhismus war chinesich nationalisiert und zwang auch die widerstrebenden Elemente zur Erlernung chinesischer Sprache und Schrift. Damit beginnt für Japan ein Zeitalter der Adoption fremder Geister- und Kulturschätze, wie es nur noch in der Gegenwart und zwar im Bemühen desselben Volkes, europäisches Eigentum für sich zu verwerten, sein Analogon findet. Wie aber unsere Zeit bestrebt ist, aus den Fesseln des Klassizismus sich zu befreien, dessen Inhalt für unsere nationale Eigenart längst verwertet ist, so begann gar zeitig der gleiche Kampf um die Wahrung der eignen Individualität in Japan. Hier war es der konservative Sinn der Frauen, der in einer Zeit, in der die Männerwelt sich mit chinesischen Essays herumplagte, an den nationalen Schätzen festhielt. Welch' ungeheure Schwierigkeiten übrigens dem Uebersetzer oder Studierenden bei der Uebertragung von Schriftwerken aus dem Chinesischen in das so ganz anders geartete Japanisch (aus einer flexionslosen Sprache in eine flektierende) erwachsen und wie das lange Sprachstudium lähmend auf eine selbständige geistige Entwicklung einwirken muss, darauf kann nicht genügend hingewiesen werden. Gilt doch noch heute in Japan die Erlernung des Chinesischen als die Vorbedingung jeder höheren Bildung. Jene Periode des wachsenden Chinesischen Einflusses hat zur Folge gehabt, dass japanische Schriftwerke nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in ihren Uebersetzungen auf uns gekommen sind, dazu gehören die *Semnyō* oder kaiserlichen Erlasse, die kulturhistorisch von höchstem Interesse sind (S. 60—66); ferner die *Kojiki*, japanische Annalen, die in einer mündlichen Tradition ihre Quellen finden und die ganzen

Zeiten der Götter- und Menschenära vor uns aufrollen. Ihr „Wert für die Kenntnis der altjapanischen Mythen, welche die Grundlage der Schinto-Religion bilden, der Legenden, Sitten und Gebräuche ist unschätzbar", sodann die *Fudoki*, „Beschreibungen von Sitte und Land", Topographien der einzelnen Provinzen Japans; endlich die Ujibuni, „Familienschriften", Geschichten einzelner Familien, denen mythischer Stammbaum verliehen wird.

Ihre erste Blüte entfaltete die japanische Poesie in eben dieser Zeit des sich geltend machenden chinesischen Einflusses. Die chinesische Eigenart, die Gedichte einer ganzen Periode in einem Thesaurus zu vereinigen, brach sich auch in Japan Bahn. Als Frucht dieser Tätigkeit sehen wir das aus 20 Büchern bestehende Manyoṣū entstehen. Drei Generationen haben an der nach 760 n. Chr. abgeschlossenen Sammlung gearbeitet. 4500 Lieder, grösstenteils lyrischen Inhalts, sind hier der Nachwelt aufbewahrt geblieben. „Mit Vorliebe handeln die Gedichte von den Freuden und Leiden der Liebe — einer natürlichen, naiven Geschlechtsliebe ohne besondere Schwärmerei und Vergeistigung — von der Macht und Pracht des seit dem Zeitalter der Götter bestehenden Herrscherhauses, von Ehrfurcht vor den Göttern und Ahnen, von der einsamtraurigen Stimmung auf der Reise, fern von den Lieben der Heimat, von der Trauer über teure Verstorbene. Die schmerzlichen, sehnsüchtigen Stimmungen, sozusagen die Nachtseiten des Gemüts, finden im allgemeinen treffenderen Ausdruck und sind auch der Zahl nach weit häufiger als die Stimmungen der Lust" (S. 89). Die Einwirkung des Buddhismus auf der einen, der chinesischen Lyrik auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen. Gleichwohl ist die japanische Eigenart auch hier völlig gewahrt. Die zersetzende indische Religion hat den Geist des streng monarchischen Landes nicht zur Missachtung staatlicher Ordnung in Kunst oder Politik zu verleiten gemocht. Die chinesische Literatur hat der japanischen ihre Motive, nicht ihre Geistesrichtung vorgeschrieben. — Auf den folgenden Seiten (94—124) gibt der Verf. eine Anzahl trefflich gelungener Uebersetzungsproben. Ueberall fällt die gewandte Form, die lebhafte Sprache auf, überall fühlt man die Freude, die der Verf. bei der Bearbeitung seines Stoffes empfunden hat.

In dem letzten umfangreichen Hauptabschnitt des Buches behandelt Florenz (S. 125—254) die klassische Zeit der japanischen Literatur. Unmöglich können wir den Gedankengängen des geist- und inhaltsvollen Werkes hier auch nur in den Hauptzügen folgen. Wir begnügen uns, die Kapitelüberschriften zu referieren und mit wenigen Notizen zu begleiten.

7) Vorherrschaft der chinesischen Literatur im 9. Jahrh. [Vernachlässigung der nationalen Dichtung, gänzliche Hingabe an die chinesische Literatur. Gründung von Privatlehranstalten des Chinesischen. Fabrikmässige Nachahmung der chinesischen Essay- und Gedicht-Literatur]. 8) Reaktion des nationalen Geistes in der Literatur. [Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu China; Entstehen einer höfischen Literatur. Japanischer Meistergesang]. 9) Die klassische Lyrik der Heian-Periode. Das Kokinshū und die nächstfolgenden offiziellen Sammlungen. [„Das Kokinshū enthält manch Minderwertiges, Gesuchtes, aus affektierter Spielerei Hervorgegangenes, wie es in den späteren Sammlungen sich so unerquicklich breit macht, bietet aber auch ausserordentlich viel Vortreffliches, worin wir die feine, zarte Kunst eines wirklich poetisch empfindenden Gemütes und einer erfinderischen Phantasie bewundern können" S. 138. Allmähliches Ueberwuchern der poetischen Technik gegenüber dem Gehalt. Regelbücher der Poetik]. 10) Die klassische Prosa. Allgemeines. Die Kajo oder Liedervorreden. [„Unter den Kajo versteht man in schmuckvoller Rede geschriebene Essays, die entweder als Vorrede zu einer ganzen Liedersammlung abgefasst sind oder nur als Vorbemerkung und Situationsschilderung für einzelne Gedichte dienen sollen" S. 156]. 11) Die älteren Erzählungen. (Monogatari). [Mythische oder moderne Motive. Prosa, gemischt mit Versen. Beteiligung der Frauen an der Entstehung und Erhaltung dieser Kunstform]. 12) Beginn der Tagebuchliteratur. [„Die Ereignisse, die uns als persönliche Erlebnisse und Beobachtungen in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge vorgeführt werden, sind an und für sich meist unbedeutend, was seinen Grund hauptsächlich darin haben wird, dass die Verfasser in fast allen Fällen Frauen sind, und zwar Hofdamen, in deren Augen es nichts Wichtigeres gibt als umständliche Hofzeremonien, Anstandsregeln, Versemachen und Musizieren, und deren aufregendste Ereignisse über Liebeshändel und Hofintrigen kaum hinauskommen.... Die Tagebücher ... wollen eine

leichte, angenehme, unterhaltende, schöngeistige Lektüre sein. . . . Eleganz des Ausdrucks wird immer, poetisch-rhetorische Ausschmückung öfters erstrebt. Ihrem Inhalt nach erheben sie den Anspruch, die wahrheitsgetreue Darstellung wirklicher Begebenheiten und Zustände zu sein" S. 190]. 13) Die Frauen in der Literatur. [Kulturgeschichtlich sehr interessante Darstellung der sozialen Stellung der Frauen; Exkurs über die Bedeutung des Buddhismus für das japanische Geistesleben; Inhalt und Autorschaft einzelner Tagebücher]. 14) Blütezeit der Frauenliteratur (990—1070). 1. Frau Murasaki Shikibu und ihr Genji-Roman. Nachbildungen dieses Romans. [„Die Dichterinnen, welche in erster Linie dazu beigetragen haben, dem weiblichen Schrifttum einen guten Namen zu erwerben, lebten und wirkten um die Wende des elften Jahrhunderts und unter ihnen nahmen die beiden Hofdamen Murasaki Shikibu und Sei Shōnagon den vornehmsten Rang als Schriftstellerinnen ein. In ihren Werken hat nicht nur die Frauenliteratur, sondern überhaupt die ganze klassische Prosaliteratur ihren Höhepunkt erreicht. Das epochemachende Werk ihres Lebens [ihres d. h. der Murasaki], wodurch sie sich in der japanischen Literatur einen unsterblichen Namen gemacht hat, das Genji-Monogatari, „die Erzählung vom Prinzen Genji", ist eine frei erfundene Erzählung, deren handelnde Personen die Verfasserin nach dichterischen Gesichtspunkten geschaffen und charakterisiert hat". „Nur der allgemeine Geist ist bei der Ausgestaltung nicht berührt worden"]. Es folgt die Inhaltsangabe des Romans und Uebersetzungsproben. 15) Blütezeit der Frauenliteratur (990 bis 1070). 2. Frau Sei Shōnagon und ihr Skizzenbuch Makura no Soshi. [„Bald malt uns die Verfasserin poetische Bilder von Landschaften, bald erzählt sie uns eine witzige Anekdote, bald schildert sie die Sitten und Gewohnheiten ihrer Zeit und kritisiert das Benehmen der Höflinge und Hofdamen, bald bringt sie unter allerhand Spitzmarken ihre unpersönlichsten Auffassungen von der Welt und dem, was darin ist, zum Ausdruck. Eine unverhohlene Offenheit charakterisiert alles, was sie sagt; fürwahr, eine Sammlung von Schnitzeln und Spänen, die nicht geeignet waren, ihrer Mitwelt unter die Augen gelegt zu werden". „Da Sei Shōnagon ihr Skizzenbuch . . . . während der Zeit ihres Dienstes bei Hofe geschrieben hat, so ist die Vollendung dieses Werkes nicht später als in das Jahr 1000 zu setzen. Es ist also zur selben Zeit oder etwas früher als das Genji-Monogatari geschrieben. Um eine runde Ziffer zu wählen, das Jahr 1000 n. Chr. repräsentiert den Höhepunkt der literarischen Produktion des alten Japan"]. 16) Anfänge des historischen Romans im letzten Viertel der Heian-Periode (1071—1185). [„Die gewaltigen politischen Umwälzungen des zwölften Jahrhunderts, ... der Anblick des unberechenbaren Menschengeschicks, wie es sich in dem wunderbaren Aufsteigen und um so tieferen Fall der Fujiwara- und Taira-Familien offenbarte, gaben manchem zu denken, lenkten die Aufmerksamkeit manches schriftstellernden Geistes den grossen öffentlichen Vorgängen zu und liessen fühlen, dass eine Erzählungskunst, die im wesentlichen nicht über die Darstellung von Liebesabenteuern zwischen Höflingen und Hofdamen hinauskam, in eine einseitige Richtung geraten war und keineswegs den möglichen Stoffreichtum erschöpfte." Charakterisierung einer grösseren Anzahl von Werken dieser Periode und Proben]. 17) Die volkstümliche Literatur der Heian-Zeit. [„Die bisher behandelte Poesie der Heian-Periode war höfische Kunstpoesie, die nur nach Eleganz strebte und sich den Liedern und Gesängen des Volkes gegenüber schroff ablehnend verhielt. Nur wie von einer Kuriosität nahm man gelegentlich von einem Volksliede Notiz. . . . Selbst wenn man sich herabliess, kleine Sammlungen anzulegen, so ist doch damals so wenig wie heute je einem Uta-Dichter der Gedanke gekommen, aus der volkstümlichen Poesie als Jungbrunnen für die Kunstpoesie zu schöpfen. Man hat aus ihr immer nur das Niedrige, Banale, Plumpe, Unsittliche, das sich freilich in der japanischen Volkspoesie ungebührlich breit macht, herausgehört, für das Muntere und Frische aber, das sich auch darin findet, kein Auge gehabt"]. Eine grössere Anzahl von Beispielen aus verschiedenen Gedichtsammlungen beschliesst das Kapitel und damit das ganze vortreffliche Werk. —

Königsberg i. Pr.

Assyriologische Miscellen.

Von M. Streck.

(Fortsetzung).

3) Assurbanipal's Rassam-Zylinder col. VI. 96—98.

In jenem Abschnitte des Rassamzylinders, der von dem zweiten elamitischen Feldzuge Assurbanipals handelt, begegnet folgende Stelle: epru ál Šušan ál Madaktu ál Ḫaltemaš u sitti maḫâzêšunn e-riš alḳâ ana Aššur ki. Eine befriedigende Erklärung dieses Satzes wurde bisher nicht geliefert; Schwierigkeiten bereitete die Uebersetzung von e-riš, in der die ganze Auffassung unserer Stelle angelt. Delitzsch wagt in seinem *Handwörterb.* 141a (vgl. auch *Assyr. Lesest.*[4] 158) keine Version. Jensen bemerkt in KB II, 208, dass eriš eine Verbalform sein oder auch „wie Kupfer" bedeuten könnte; er fügt dann noch weiter hinzu, dass man eher eine Aussage wie „das Kupfer von Elam nahm ich wie Erde (Staub), d. h. in solchen Mengen wie Erde, mit nach Assyrien", erwarten würde. Eine derartige Ausdrucksweise hätte dann, wie ich ergänzend bemerken möchte, ihr Analogon in den Amarnabriefen; man vgl. z. B. den Brief des Dušratta London No. 8, 61: „im Lande meines Bruders ist Gold so zahlreich wie Erde (Staub) vorhanden." So ansprechend eine derartige Erklärung auch erscheint, so trage ich doch Bedenken, zu ihren Gunsten die erforderliche Textänderung in der betreffenden Stelle — also die Emendation von e-riš in ip-riš vorzunehmen[1]). Als eine m. E. näher liegende Deutung möchte ich folgende vorschlagen. êriš ist 1. Person Präter. von der Wurzel erêšu, die im Assyrischen in mindestens sechsfacher Bedeutung[2]) vorliegt; für die Assurbanipalstelle passt nur der Stamm erêšu I = „bitten, begehren, verlangen"; es würde die Uebersetzung also zu lauten haben: „Den Staub (die Erde) von Susa, Madaktu, Ḫaltemaš und der übrigen elamitischen Städte forderte ich (und) nahm ihn fort nach Assyrien." Damit kombiniere man nun einen Passus in der von der Deutschen Orientgesellschaft in Assur aufgefundenen, wichtigen Steintafel Salmanassar's I. (No. 859), in der nach Delitzsch's vorläufiger Inhaltsangabe davon die Rede ist, dass der Assyrerkönig die Gebirgsfeste Arinni so vollständig zerstörte, „dass er ihren Staub sammelte und am Stadttor von Assur aufschüttette[1])." Die Wegnahme von Erde einer eroberten Stadt stellt demgemäss eine symbolische Handlung dar; durch die Uebersendung von Erde drücken die Einwohner einer Ortschaft ihre völlige Unterwerfung aus. Wer denkt da nicht an die bekannte Aufforderung, die Darius I. durch seine Boten an die griechischen Städte ergehen liess, ihm „Erde und Wasser" als Zeichen der Unterwerfung zu senden? Wir haben es hier wohl mit einer altasiatischen Zeremonie zu tun, die uns an einen anderen symbolischen Akt erinnert: über den Boden einer zerstörten Stadt Salz zu streuen; es war dies eine Sitte, die uns sowohl für die Assyrer (Tiglathpileser's I. Annal. col. VI, 14 und Asurban. Rassam-Cyl. col. VI, 79), als auch für die Hebräer (Richter IX, 45) bezeugt ist[2]). Aehnliche symbolische Handlungen waren und sind noch heute im Oriente üblich; so drücken z. B. die Russen und

---

[1]) Tiele, Gesch. 396 drückt eriš in seiner Uebersetzung durch „ganz" aus: „den Staub von Susa etc. sogar (sic!) brachte ich ganz nach Assyrien." Natürlich ist das lediglich geraten.

[2]) Der von Delitzsch als erêšu VI. angesetzte Stamm, der einerseits als Synonymum von alâku (ob = alâku I. = gehen?), andererseits als solches von nadû = maḳâtum erklärt wird, dürfte kaum als einheitlich angesehen werden. Da er aber in der eigentlichen Literatur bisher nicht zu belegen ist, so lässt sich über diesen Punkt nichts Genaueres feststellen.

[1]) In „Mitteil. d. Deutsch. Orient.-Gesellsch." No. 21, S. 49—50. Bei dieser Gelegenheit muss ich die Lesung eines im gleichen Texte vorkommenden Ortsnamens beanstanden; der betreffende Name darf nicht E-dip-pa, sondern muss E-lu-ḫa-at gelesen werden, wie Delitzsch aus der Inschrift Adadnirari's I. Ov. 8 hätte entnehmen können. Eine Kopie dieser letzteren Inschrift wurde auch durch die Ausgrabungen in Assur gewonnen; Delitzsch liest Zl. 8 derselben (s. Mitt. d. DOG No. 22, S. 73) merkwürdigerweise: ištu Ra-pi-ḳu a-di e-lu ḫa-at, scheint also in elu ḫa-at keinen Ortsnamen zu erblicken. Ich muss auch der (ebda. No. 22, S. 73) von Delitzsch ausgesprochenen Behauptung entgegentreten, dass durch das in Assur aufgefundene Duplikat der Steintafel Adadnirari's I. der Text der Inschrift erst vollkommen verständlich und seine Lücken ergänzt werden; denn bekanntlich ist die vollständige Restitution der Lücken des Londoner Exemplares schon seit 1893, auf Grund eines nun in Amerika befindlichen Duplikates gelungen, das zuerst Scheil im Recueil XV, 138ff. bekannt gemacht hat. Alle „neuen" Ergänzungen durch das Duplikat aus Assur erledigen sich damit. Den völlig glatten Text bieten jetzt auch die Annals of kings of Assyria I, 4ff.

[2]) Den Hinweis auf Richt. IX, 45 entnehme ich aus A. Jeremias, Das alte Testam. im Lichte d. alt. Or. S. 287. — Eine weitere, die Besitzergreifung feindlichen Gebietes sinnbildlich ausdrückende Aktion bestand in dem Aufpflanzen eines Wurfspiesses oder „ehernen Blitzes" auf dem eroberten Territorium; s. dazu meine Bemerk. in „Zeitschr. f. Assyriol." XVIII, 176ff.

verschiedene Völker des Ostens ihre Unterwürfigkeit durch Darreichung von Brot und Salz aus.

(Fortsetzung folgt).

Φιλοτιμια und *šaraf*.

Die von Otto Puchstein aufgenommene und in Sobernheim[1]) *Palmyrenische Inschriften* (Mitt. VAG. 1905, 2) als Nr. 1 publizierte Inschrift aus dem Heiligtum des Belos (Sonnentempel) in Palmyra bezeichnet die zwei Statuen-Männer unter anderem als *φιλοτειμοι*. Dessen Begriff ist S. 6 in dem Worte „Ehrliebe“ wiedergegeben. Lidzbarskis Referat DLZ. 1905 macht (Sp. 1561) dazu die Bemerkung: „*Φιλότιμος* hat in diesen Texten immer die Bedeutung „freigebig“ und nicht „ehrliebend“; der ganze Verfall des griechischen Gemeinwesens spiegelt sich in diesem Bedeutungswandel wieder.“ An diese Worte knüpfe ich folgende Erwägungen:

1) *φιλοτιμος* und Ableitungen werden auch auf andern Inschriften der Syrischen Steppe so gedeutet werden müssen; danach sind die Uebersetzungen des *φιλοτιμια* in der Inschrift von Androna (Anderīn) durch mich in Z. D. Pal. Ver. 23 (1900), 101: „durch den Eifer“ und durch Hans Lucas in Byzant. Ztschft. 14 (1905), S.-A. 43: „dank dem Ehrgeiz“ zu berichtigen. Es ist zu übersetzen: „dank der Freigebigkeit“.

2) der Begriffübergang von „Ehre liebend“ in „freigebig“, dessen volkspsychologische Bedeutung Lidzbarski so markig kennzeichnet, hat eine Parallele im Arabischen. *šarīf* ist „ragend“; nach einer Vorstellung, die im alten Arabien selbst oft und lebhaft angefochten worden ist, wird das gleichgesetzt mit „von edler Abstammung“ d. h. äusserlich (pater semper incertus!) zu einer mehrere Generationen in einer Gruppe eine Machtstellung einnehmenden Familie gehörig. Von Beduinen der Libyschen Wüste wurde mir, als ich mein Erstaunen über die Bezeichnung eines minderen, aber wohlhabenden Mannes als *šarīf* aussprach, erklärt: „*šarīf* ist *ghanī*“. Herangezogen darf werden, dass umgekehrt das Wort *karīm*, das zunächst nichts ist als „reichlich spendend“ die Bedeutung annahm „geehrt“, „ehrenwert“. In der Dekadenz verleiht der reine Besitz Ansehen, zumal bei denen, die davon profitieren, und verleiht dem Besitzer Eigenschaften, die niemand an ihm entdecken könnte, wäre er ein armer Teufel.

Im Anschluss an die Erwähnung der Puchstein-Sobernheimschen Arbeit sei noch bemerkt, dass die Frage Sobernheims S. 10 „Wie schliesst sich der Satz עבדו תרעיא an?“[1]) unschwer zu beantworten ist. S. operiert mit dem beliebten, aber darum nicht weniger üblen Mittel des Steinmetzen- oder Vorlagen-Fehlers: „Zum mindesten muss [so] das Kopulativum ו (und) ausgefallen sein (vergl. Vog. Inschr. 11) oder eine Konjunktion im Sinne von ‚weil‘“. Nichts „muss“ ausgefallen sein. Man muss, wenn man solche Inschriften behandelt, alle in Betracht kommenden Umstände sorgfältig erwägen. Ein solcher Umstand ist der ethnische Charakter der Palmyrener. Sie waren ebenso Nordaraber wie die Nabatäer. Allen diesen Araberstaaten hatten seit ältesten Zeiten (Taimā!) Aramäer die Kulturwerte gebracht: die Araber gewährten den nordsemitischen Händlern Schutz und erwarben deren rechnendem Sinn durch das Zugreifen mit der Hand ungeheure Reichtümer; dafür nahmen die Schlauen den Einfältigen die Mühe des Denkens, auch des Schreibens ab. Welchen Anteil geschäftige Aramäer (das Hetzen und Intrigieren war von je ihre Spezialität) an dem Riesenputsch hatten, den die energische und herrschsüchtige Zenobia - Zannūb ins Werk setzte und der der ganzen strebsamen Gesellschaft den Garaus machte, wird sich nie mehr feststellen lassen. Aber mit dem Fortfall des aramäischen Gängelbandes stellen sich die Araber der Steppe fest auf die eigenen Füsse und erreichen 350 Jahre nach Palmyras Untergang einen Welterfolg —

[1]) Dieser Titel ist irreführend. Man muss nach der allgemein geübten und allein zulässigen Praxis annehmen, dass an Stellen, die nicht besonders bezeichnet sind, „ich“ den angegebenen Verfasser bezeichnet. S. 3 ist der „ich“ aber Puchstein, von dem die Beschreibung der Standorte aller Inschriften und die Uebersetzung und Kommentierung der griechischen herrührt. Das Heft gibt also mehr als der Titel sagt, der nicht erkennen lässt, dass dieses Mehr ein Wesentliches und von einem Gelehrten ersten Ranges mit der für solche Arbeit erforderlichen Sachkenntnis und Aufmerksamkeit gearbeitet ist.

[1]) Der von Lidzbarski hergestellte Text lautet:
1) בולא זדמם אקימו צלמיא אלן תרויהון די ירחבולא
בר 2) עגא ועוידא בר חדודן בני ירחבולא בר
חדודן בר זבדול בר חדודן 3) פרמון דחלא אלהיא
ורחימא מדיתהון ונהרין במגדיהון שגיא 4) אחרנא
עבדו תרעיא אלן שחיהן די פלוא די בבסלקא רבתא
5) די בת בל מן ביסהון בירח אדר שנת //// ק
כבכבע /

nicht so unvermittelt wie man bisher annahm. Schon i. J. 328 stellt sich uns seit 1902, wo René Dussaud seinen Grabstein in Ennemara fand, der nordarabische König Amrilqais darin einer nicht mehr aramäischen, sondern wirklich arabischen Inschrift. Und i. J. 145, dem Jahre unserer Inschrift, sollten die Leute, die unter den Arabern Palmyras lebten, vollständig unberührt von der Sprache, der Denkart der grossen Masse der Bewohner geblieben sein? Diese Handelsherren und ihre Angehörigen sprachen sämtlich die Sprache des Landes d. i. Arabisch, und die Redaktoren der aramäischen Inschriften werden sich ebensowenig freigehalten haben von diesem Einfluss. Das עברו ist arabisch gedacht. Der Sinn des ποιησασι ist: „sofern sie gemacht haben“ und das wäre arabisch unbedenklich صنعوا (bzw. صنعا) im Anschluss an ein vorhergehendes: لفلان بن فلان وفلان بن فلان خائفى الآلهة ومحبّى مدينهم والباهرين بأفضالهم الأخرى الكثيرة. Ein solcher ḥāl-Satz kann mit و beigeordnet werden, kann aber das و entbehren. Vermisst hat das ו oder irgend eine andere Partikel ein Palmyrener, der die Inschrift las, sicher ebensowenig wie jeder andere mit arabischem Denken Vertraute.

Hermsdorf (Mark), August 1905.

Martin Hartmann.

Mitteilungen.

In Bulawayo hielt Mr. Randall Mac Iver vor der British Association einen Vortrag über die geheimnisvollen Ruinen in Rhodesia. Nach des Redners Ansicht sind diese Ruinen keineswegs Ueberreste des alten Ophir und verdienen deshalb nicht die Bezeichnung „König Salomons Minen“. Der Redner ging im April im Auftrage der British Association und der Verwalter der Rhodesschen Erbschaft nach Rhodesia, um die Ruinen bei Inyanga, Kami und anderen Orten sorgfältig zu untersuchen. Die Untersuchung brachte ihn zu der Ueberzeugnng, dass keine der in Süd-Rhodesia vorhandenen Ruinen älter ist als das 15. oder 16. Jahrhundert. Die Bauwerke sind nach Ansicht des Gelehrten das Werk einer Negerrasse unter einer Dynastie, der man den Namen „Monorrotapa“ gab. Mr. Mac Iver wurde durch nachstehende Tatsachen zu dieser Ansicht veranlasst: Die Bauwerke tragen denselben Charakterzug wie die Negerbauten der Gegenwart. Fast in allen Mauern findet man Holz eingebettet. Keine der Ruinen zeigt Spuren von Inschriften. Man fand steinerne und eiserne Werkzeuge zusammen. Weder die Bauwerke, noch die sonstigen vorgefundenen Sachen lassen auf früh-orientalischen oder europäischen Einfluss schliessen. Schliesslich veranlasst die Entdeckung von weissem und blauem Nankinporzellan und von anderen Gegenständen mittelalterlicher Arbeit, die in den untersten Teilen der Fundamente eingebettet waren, zu dem Schlusse, dass diese Dinge vor Errichtung der Bauwerke als Handelsartikel dienten. Der Redner ist der Ansicht, dass man in den Ruinen frühere befestigte Orte zu erkennen hat. Diese Orte umschlossen, gewöhnlich in der Form einer Ellipse, in der Regel ein Kopje. Die sogenannten Sklavengruben, die als Untergrundwohnungen beschrieben werden, sind nach Mac Ivers Ansicht die Zitadellen der Befestigung, um die die eigentliche Befestigung in konzentrischen Wällen angelegt war.

Voss. Ztg.

Personalien.

F. H. Weissbach in Leipzig ist an der dortigen Universität zum ausserordentl. Prof. ernannt worden.

Prof. Baethgen, weiland Vertreter des A. T. an der Universität Berlin, ist in Heidelberg gestorben.

Zeitschriftenschau.

The Academy 1905.

No. 1736. A. Maclaren, The book of Isaiah, bespr. v. ?.

1740. Israel—a nation (S. A. Hirsch, A book of essays, bespr. v. ?).

Allgemeines Literaturblatt 1905.

15. A. Erman, Die aegyptische Religion, bespr. v. I. Döller. — E. Fischer, Die Herkunft der Rumänen, bespr. v. F. Birkner.

Arch. f. Papyrusforsch. 1905.

III. 3. F. Hultsch, Beiträge zur ägyptischen Metrologie (Forts.).

The Athenaeum 1905.

No. 4060. The Jewish Encyclopedia Vol. X., (u.) R. L. Ottley, The religion of Israel, bespr. v. ?.

4061. A. Haffner, Texte zur arabischen Lexikographie, (u.) Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: Scriptores Arabici Ser. II. vol. I Petri Ibn Rahib Chronicon Orientale, bespr. v. ?.

L'Anthropologie 1905.

XVI. 3. R. Avelot, La musique chez les Pahouins, les Ba-Kalai, les Eshira, les Iveia et les Ba-Vili (Congo français).

Berl. Philol. Wochenschr. 1905.

33/34. A. Janke, Auf Alexanders des Grossen Pfaden, bespr. v. Lammert. — B. Modestov, La questione etrusca, (u.) Derselbe, Etrusskij vopros, (u.) Derselbe, In che stadio si trovi oggi la questione etrusca, bespr. v. G. Herbig.

Biblioth. Univers. 1905.

September. M. Reader, La Macédoine et la question macédonienne. (Schluss.)

The Contemporary Review 1905.

No. 477. E. D. Morel, Belgium and the Congo.

— A. Andréadès, Greece and Macedonia (Beziehungen zur Türkei).

Deutsche Literaturzeit. 1905.

33. F. Giesebrecht, Jeremias' Metrik, bespr. v. H. Schmidt. — J. Hunger, Becherwahrsagung bei den Babyloniern, bespr. v. F. Küchler. — A. Gayet, Coins d'Égypte ignorés, bespr. v. Fr. W. v. Bissing.

34. J. Hontheim, Das Buch Job als strophisches Kunstwerk, bespr. v. A. Kamphausen. — A. H. Gardiner, The inscriptions of Mes, bespr. v. W. Spiegelberg.

35. F. Struns, Über antiken Dämonenglauben, bespr. v. H. Gressmann. — A. I. Evans, The palace of Knossos, bespr. v. H. Winnefeld.

36. G. Rauschen, Florilegium patristicum. Fasc. III. Monumenta minora saeculi secundi, bespr. v. F. X. Funk.

La Géographie 1905.

XII. 2. Ardouin-Dumazet, L'anthropologie de l'Égypte d'après M. Chantre (E. Chantre, recherches anthropologiques en Égypte). — Ch. Rabot, Le cercle militaire de Tébessa (Sahara). — Derselbe, Longueur du cours du Nil et superficie de son bassin. — E. de Renty, Les chemins de fer coloniaux en Afrique, bespr. v. M. Chesneau.

Geogr. Zeitschr. 1905.

XI. 8. E. Demolins, Comment la route crée le type social. 1. Les routes de l'antiquité. 2. Les routes du monde moderne, bespr. v. Kirchhoff.

Globus 1905.

LXXXVIII. 6. A. Meyer, Russische Bahnen in Asien. — W. Sievers, Asien. 2. Aufl., bespr. v. Sg. — A., Jüdische Zeitschriften (Mitteil. d. Ges. f. Jüdische Volkskunde; Zeitschr. f. Demographie und Statistik der Juden, bespr.).

7. E. Hahn, Das Alter der wirtschaftlichen Kultur, bespr. v. R. Lasch. — Kleine Mitteilungen: Das Rad als religiöses Symbol (Besprechung der Arbeit von O. Montelius im Prometheus).

8. F. Klengel, Ueber das Klima von Palästina. — Die deutschen Grabungen in Babylon und Assur. (Nach den Mitteilungen der Orientgesellschaft). — Aus Wadai und über sein Verhältnis zu den Franzosen. — H. Ephraim, Über die Entwickelung der Webetechnik und ihre Verbreitung ausserhalb Europas, bespr. v. R. A. — Kleine Nachrichten: Ursprung der Tätowierung der Eingeborenen Nordafrikas.

Götting. Gel. Anz. 1905.

167. VII. A. Haffner, Texte zur arabischen Lexikographie, bespr. v. F. Schulthess.

Histor. Vierteljahrsschr. 1905.

VIII. 2. Nachrichten und Notizen II. Kupelwieser, Die Kämpfe Österreichs mit den Osmanen vom Jahre 1526 bis 1537, bespr. v. S. Steinhess.

Hochland 1905.

II. 12. F. U. Ostheim, Die Marokkaner.

Literaturbl. f Germ. u. Roman. Phil. 1905.

6. O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, bespr. v. Bartholomae.

Literar. Rundschau 1905.

7. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, bespr. v. F. Diekamp.

8. Kirchliches Handlexikon, herausg. v. M. Buchberger, bespr. v. I. Pietsch. — I. W. Rothstein, Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen, bespr. v. I. Nikel. — Sammlungen alter arabischer Dichter, hrsg. v. W. Ahlwardt. Bd. II. Die Diwane der Regezdichter el-Aǵǵāǵ und ez-Zafajān. Bd. III. Der Diwan des Regezdichters Rūba ben el-Aǵǵāǵ (u.) Das letztere Werk metrisch übersetzt von Ahlwardt, bespr. v. H. Grimme.

9. W. E. Barnes, The Peshitta Psalter according to the west Syrian text, bespr. v. G. Hoberg. — C. de Boor, Georgii Monachi Chronicon, bespr. v. J. Schulte.

Literar. Zentralbl. 1905.

33. L. G. Lévy, La famille dans l'antiquité israélite, bespr. v. S. Kr. — E. Pröbster, Ibn Ginnī's Kitāb al-Muġtaṣab, bespr. v. Brockelmann.

34. L. W. King, Records of the reign of Tukulti-Ninib I., bespr. v. O. Weber.

35. W. Kraatz, Koptische Akten zum ephesinischen Koncil 431, bespr. v. V. S. — E. Bischoff, Thalmud-Katechismus, bespr. v. S. Kr. — E. Littmann, Modern Arabic Tales, bespr. v. K. Vollers. — R. J. Lau und I. D. Prince, The Abu Habba cylinder of Nabuna'id, bespr. v. O. Weber.

36. W. Spiegelberg, Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament, bespr. v. I. Leipoldt.

37. Theologischer Jahresbericht, 23. Bd., bespr. v. Schm. — H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, bespr. v. —l—u. — G. Wegener, Tibet und die englische Expedition, bespr. v. V. H.

38. I. Wolfsohn, Der Einfluss Gazâlî's auf Chisdai Crescas, bespr. v. S. Kr. — M. Schanz, Aegypten und der aegyptische Sudan, bespr. v. ?.

Mitt. u. Nachr. d. Dt. Pat.-Ver. 1905.

4. Guthe, Bemerkungen zu der Opferstätte bei Petra. — Kurze Mitteilungen: Bahn Beirut-Damaskus; Zwölf Paar Ochsen vor einem Pflug (Geschichte Elisas); Der Name Palästina.

Le Muséon 1905.

VI. 2. A. Wiedemann, Quelques remarques sur le culte des animaux en Egypte. — L. Gry, Le Roi-Messie dans Hénoch. Parties anciennes.

Neue kirchl. Zeitschr. 1905.

XVI. 9. E. Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch (Schluss).

Oesterr. Monatsschr. f. d. Orient 1905.

8. W. Blumann, Österreichische Handelsbeziehungen zu Persien. — B. Stipanovic, Wirtschaftliche und Kommerzielle Verhältnisse in Djibouti. — Anglo-Indische Missionen in Persien (Konsulatsbericht). — Miszellen: Der wirtschaftliche Aufschwung Smyrnas.

Petermanns Mitteil. 1905.

31. VIII. Saad, Die Mekkabahn und die Stadt Haifa im Karmelgebirge.

La Revue de Paris 1905.

1er Septembre. Capitaine * * *, Süd-Oranais et Maroc.

Revue Critique 1905.

33. B. Evetts, History of the patriarchs of the coptic church of Alexandria I. Saint Mark to Theonas, bespr. v. F. Macler.

34. R. Kittel, Biblia hebraica, (u.) C. H. Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testaments, 5. Aufl., (u.) V. Zapletal, Das Buch Kohelet, bespr. v. A. Loisy.

Revue Historique 1905.

LXXXIX. 1. E. Demolins, Les grandes routes

des peuples. Essai de géographie sociale. Comment la route crée le type social, bespr. v. R. Chaillié.

Revue Polit. et Littér. 1905

5e Sér. T. IV. No. 8, 9, 10. Chevalier de Boufflers, Journal inédit de mon second séjour au Sénégal (3 decembre 1786 — 25 décembre 1787). Avec préface et notes de M. Paul Bonnefon.

The Saturday Review 1905.

No. 2602. W. M. Flinders Petrie, A history of Egypt from the XIXth to the XXXth dynasties, bespr. v. ? — J. P. Mahaffy, The progress of Hellenism in Alexander's empire, bespr. v. ?.

Stimmen aus Maria Laach 1905.

VI. 6. St. Beissel, Umwandlung heidnischer Kultusstätten in christliche (besonders im Orient).

7. St. Beissel, Dàsselbe (Forts.). — J. Döller, Geographische und Ethnographische Studien zum III. u. IV. Buche der Könige, bespr. v. M. Hagen.

Theolog. Literaturblatt 1905.

28. P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, bespr. v. Nn.

30. S. R. Driver, The book of Genesis, bespr. v. E. König. — H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, bespr. v. R. Steinmetz.

31. R. L. Ottley, The religion of Israel, bespr. v. E. König.

32. H. Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients, (u.) E. König, Altorientalische Weltanschauung und Altes Testament, (u.) Derselbe, Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen, bespr. v. v. Orelli. — J. Horovitz, Spuren griechischer Mimen im Orient, bespr. v. H. Stocks.

33. K. Budde und H. J. Holtzmann, Eduard Reuss' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinr. Graf, bespr. v. G. Hölscher.

34. H. Labourt, De Timotheo I. Nestorianorum patriarcha (728—823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis Abbasidis, bespr. v. Zöckler.

35. F. Maurer, Völkerkunde, Bibel und Christentum, 1. Teil, Völkerkundliches aus dem alten Testament, bespr. v. E. König. — N. Peters, Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice, bespr. v. E. Nestle. — Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen, hersg. von H. Lietzmann. H. 9—13, bespr. v. H. Stocks.

36. G. A. Condamin, Le livre d'Isaïe, bespr. v. E. König. — A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatesseron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis, bespr. v. J. Frey.

37. E. Bertheau, Die alttestamentliche Auferstehungshoffnung, bespr. v. A. K. — The Jewish Encyclopedia VIII u. IX, bespr. v. E. Nestle.

Theol. Literaturzeit. 1905.

16. N. Schlögl, Die Bücher Samuelis, (u.) Derselbe, Libri Samuelis, (u.) Derselbe, Canticum Canticorum, bespr. v. M. Löhr.

17. R. L. Ottley, The book of Isaiah, according to the Septuagint, bespr. v. E. Nestle. — E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, bespr. v. Fiebig.

18. G. Stosch, Für heilige Güter. Aphorismen zur geschichtlichen Rechtfertigung des alten Testaments, bespr. v. A. Zillessen. — J. Fromer, Das Wesen des Judentums, bespr. v. P. Fiebig.

19. T. K. Cheyne, Bible problems and the new material for their solution, bespr. v. Giesebrecht. — C. Schmidt, Koptisch-gnostische Studien. I. Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk, bespr. v. J. Leipoldt. — E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen, bespr. v. H. Gressmann. — E. W. Brooks, The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch in the syriac version of Athanasius of Nisibis. Vol. I p. II., bespr. v. H. Gressmann. — I. Riemens, Het begrip der openbaring in het Christendom, bespr. v. A. Zillessen.

Z. E. 1905.

4. Assmy, eine Reise von Peking durch China und das tibetanische Grenzgebiet nach Birma. — Gustav Oppert, die Gottheiten der Inder (Forts.). — G. Schweinfurth, über die steinzeitlichen Forschungen in Oberägypten. — v. Luschan, über alte Porträtdarstellungen aus Sendschirli. — A. C. Hollis, the Masai, their language and folklore, with introduction by Sir Charles Eliot, bespr. von Karl Meinhof.

Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde, Bd. 41, Heft 2.

97. E. Meyer, Die Entwickelung der Kulte von Abydos u. die sogenannten Schakalsgötter (nach Petrie; Wolf- und Hundegott zu trennen); 107, H. Schäfer, Das Osirisgrab von Abydos und der Baum *pkr* (hätten identische Namen); 110, Henry Madsen, Aus dem Hohenpriestergrabe zu Memphis (Tafel; Relief in Kopenhagen, ergänzt ÄZ. 1895, 15; sei Totenfeier im Garten); 114, ders., Zwei Inschriften in Kopenhagen (Opferstele auf Memphis für die „syrische (?) Astarte"); 117, F. von Oefele, Astrologisches in der altägypt. Medizin, 126, F. W. von Bissing, Ausradierungen im Tempel Amenophis' III. zu El-Kab (über die Methode der Restaurationen des Ausgemeisselten; zieht auch anderes Material heran; verhängnisvoll für die Sethe'sche Thutmosidentheorie); 130, Alan H. Gardiner, The word [*ywn*]¹) (sei das kopt. Negationssupplement *an*); 135, ders., An use of the later absolute pronoun (*mntk* = gehört dir²); 137, J. Leipoldt und B. Violet, Ein saïdisches Bruchstück des 4. Esrabuches; 140, H. Schäfer, Aegyptische Worte bei Diodor (Nwt als Name für Theben. [Spielerei mit der Göttin *Nwt*³)], Der ägypt. Name des Abaton bei Philae [„heilige Stätte"]). 142, K. Sethe, Koptische Etymologien (*ahe*, Nutzen, Vorteil [= „*i·ḥt*"]; *oipe*, Scheffel); G. Jéquier, Supports de statues royales [der König auf fremde Gefangene tretend]. F. W. von Bissing, Zu ÄZ. 41,85; W. Wreszinski, Sesonchis II (starb als Mitregent s. Vaters); v. Bissing, Zu den Kahunpapyri (Räuchergefässnamen); ders., Zur Lesung von *i·ḥt*; Schäfer, Der Name Takompso [sei nubisch „vier", d. h. vierte Tagereise]; Leipoldt, *ôms* [hierogl.]; ders. [Berichtigung] zu ÄZ. 40, 135.

¹) Liesse sich nicht die Unsitte vermeiden, Titel teilweise oder ganz hieroglyphisch, keilschriftlich, chinesisch etc. zu geben? Die regelmässigen Bibliographien haben wohl Typen, aber wie sollen anderswo solche „Gelahrtheiten" reproduziert werden? Oder *Latine scribamus*?

²) Hätte die Uebersetzung des Pap. Golenischeff in den MVAG. zitieren sollen.

³) Das S. 141 über die Vokalisation Zusammengestellte hat die Anmerkung in Griffith's Stories of the highpriests übersehen.

Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Schönstr. 18 a I.
Verlag u. Expedition, Wolf Peiser Verlag, Berlin S., Brandenburgstr. 11.
Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.